Antonio

Gramsci

Cuadernos de la cárcel

2

Edición crítica del Instituto Gramsci
A cargo de Valentino Gerratana







ANTONIO GRAMSCI | CUADERNOS DE LA CÁRCEL | 2

Antonio Gramsci

Cuadernos de la cárcel

Edición crítica del Instituto Gramsci
A cargo de Valentino Gerratana

Tomo 2

Cuadernos **3 (XX) 1930**
4 (XIII) 1930-1932
5 (IX) 1930-1932



Biblioteca Era



Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla

Traducción de Ana María Palos
Revisada por José Luis González



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Enrique Dóger Guerrero
Rector
Guillermo Nares Rodríguez
Secretario General
Rigoberto Benítez Trujillo
Vicerrector de Extensión y Difusión de la Cultura
Víctor Espíndola Cabrera
Director Editorial

Primera edición en italiano: 1975
Título original: ***Quaderni del carcere***

Primera edición en español: 1981, Ediciones Era, S. A. de C. V.
ISBN: 968.411.074.X (obra completa)
ISBN: 968.411.075.8 (tomo 2)

Segunda edición (coedición Ediciones Era / Benemérita
Universidad Autónoma de Puebla): 1999

ISBN: 968.411.471.0 (Era, tomo 2)

Calle del Trabajo 31, col. La Fama
14269 México, D. F.

ISBN: 968.863.363.1 (BUAP, tomo 2)
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Av. Juan de Palafox y Mendoza 406
72000 Puebla, Pue.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INDICE

TOMO 1

TOMO 3

Cuaderno 6 (VIII) 1930-1932
<Miscelánea>

Cuaderno 7 (VII) 1930-1931
<Apuntes de filosofía II y Miscelánea>

Cuaderno 8 (XXVIII) 1931-1932
<Miscelánea y Apuntes de filosofía III>

TOMO 4

Cuaderno 9 (XIV) 1932
<Miscelánea y Notas sobre el *Risorgimento* italiano>

Cuaderno 10 (XXXIII) 1932-1935
La filosofía de Benedetto Croce

Cuaderno 11 (XVIII) 1932-1933
<Introducción al estudio de la filosofía>

Cuaderno 12 (XXIX) 1932
Apuntes y notas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales

TOMO 5

Cuaderno 13 (XXX) 1932-1934
Notas breves sobre la política de Maquiavelo

Cuaderno 14 (I) 1932-1935
<Miscelánea>

Cuaderno 15 (II) 1933
<Miscelánea>

Cuaderno 16 (XXII) 1933-1934
Temas de cultura. 1º

Cuaderno 3 (XX)
1930

<Miscelánea>

§ <1>. *Los intelectuales franceses.* En las *Nouvelles littéraires* del 12 1
de octubre de 1929 en un artículo "Deux époques litteraires et d'angoisse: 1815-1830 et 1918-1930",[1] Pierre Mille cita un artículo de André Berge en la *Révue des Deux Mondes*: "L'Esprit de la littérature moderne", en el que se señala la inquietud[a] de las jóvenes generaciones literarias francesas: desilusión, malestar e incluso desesperación; ya no se sabe por qué se vive, por qué se está sobre la tierra. Según Mille, este estado de ánimo se asemeja a aquél del que nació el romanticismo, con esta diferencia: que los románticos se libraban de él mediante la efusión literaria, con el lirismo, con "palabras" (¿pero es esto verdad? el romanticismo también fue acompañado por hechos: el 30, el 31, el 48; hubo efusión literaria, pero no sólo ésta). Hoy, por el contrario, las jóvenes generaciones ya no creen en la literatura, en el lirismo, en la efusión verbal, por la que experimentan horror: predomina el aburrimiento, el disgusto.

Para Mille se trata de esto: no es tanto la guerra lo que ha cambiado el mundo; se trata de una revolución social: se ha formado un "supercapitalismo" que, aliado tácitamente a la clase obrera y a los campesinos, aplasta a la vieja burguesía. Mille quiere decir que en Francia ha habido un desarrollo industrial y bancario ulterior y que la pequeña y mediana burguesía que antes parecían dominar, están en crisis: o sea, crisis de los intelectuales. La guerra y la revolución rusa han acelerado el movimiento que ya existía antes de agosto de 1914. Crisis económica de las clases medias que "n'arrivent même pas à concevoir que vingt-cinq francs ne valent plus que cent sous" y "voudraient que ce soit *comme avant*"; los obreros que piensan: allá, al este, hay un país donde el proletariado es dictador; clases que en el pasado eran dirigentes, y ahora ya no dirigen, que sueñan con la Italia fascista. Mille escribe que es precisamente "oportuno" lo que pide Emmanuel Berl en la *Mort de la pensée bourgeoise* deseando que los escritores, burgueses en un 90%, ¡tengan simpatías por quienes desean desposeerlos! Algunos aspectos del cuadro me parecen exactos e interesantes. La vieja Francia pequeñoburguesa atraviesa una crisis muy profunda, pero que aún es más moral que inmediatamente política.

[a] En el manuscrito, sobre "la inquietud" la variante interlineal: "el malestar".

1 bis § <2>. *Julien Benda.* Un artículo suyo en *Nouvelles Littéraires* del 2 de noviembre de 1929: "Comment un écrivain sert-il l'universel?"[1] es un corolario del libro *La traición de los intelectuales.*[2] Alude a una obra reciente, *Esprit und Geist* de Wechssler, en la que se trata de demostrar la nacionalidad del pensamiento y de explicar que el *Geist* alemán es muy distinto del *Esprit* francés; invita a los alemanes a no olvidar este particularismo de su cerebro y sin embargo piensa en trabajar para la unión de los pueblos en virtud de un pensamiento de André Gide, según el cual se sirve mejor al interés general cuanto más se es particular. Benda recuerda el manifiesto de los 54 escritores franceses publicado en el *Figaro* del 19 de julio de 1919, "Manifeste du parti de l'Intelligence" en el que se decía: "¿Acaso no es nacionalizándose como una literatura adquiere una significación más universal, un interés más humanamente general?" Para Benda es justo que a lo universal se le sirve mejor cuanto más se es particular. Pero una cosa es *ser* particulares y otra cosa es *predicar* el particularismo. Ahí está el equívoco del nacionalismo, que en base a este equívoco pretende a veces ser el verdadero universalista, el verdadero pacifista. Nacional es distinto de nacionalista. Goethe era "nacional" alemán, Stendhal "nacional" francés, pero ni uno ni otro eran nacionalistas. Una idea no es eficaz si no es expresada de algún modo, artísticamente, o sea particularmente. ¿Pero un espíritu es particular en cuanto nacional? La nacionalidad es una particularidad primaria; pero el gran escritor se particulariza entre sus connacionales y esta segunda "particularidad" no es la prolongación de la primera. Renán, en cuanto Renán, no es en absoluto una consecuencia *necesaria* del espíritu francés; él es, en relación a este espíritu, un acontecimiento original, arbitrario, *impredecible* (como dice Bergson). Y no obstante Renán sigue siendo francés, así como el hombre, aun siendo hombre, sigue siendo un mamífero; pero su valor, igual que para el hombre, está precisamente en su diferencia respecto del grupo donde nació.

2 Eso es precisamente lo que no quieren los nacionalistas, para los cuales el valor de los maestros[a] consiste en su parecido con el espíritu de su grupo, en su fidelidad, en su puntualidad para expresar este espíritu (que por otra parte es definido como el espíritu de los maestros,[a] por lo que se acaba siempre por tener razón).

¿Por qué tantos escritores modernos dan tanta importancia al "alma nacional" que dicen representar? Es útil, para quien carece de personalidad, decretar que lo esencial es ser nacionales. Max Nordau escribe de uno que exclamó: "Decía que no soy nada. Pues bien, soy al menos algo: ¡soy un contemporáneo!" Así, muchos dicen ser escritores francesísimos, etcétera (de este modo se constituye una jerarquía y una orga-

[a] En el manuscrito, encima de "maestros" la variante interlineal: "grandes intelectuales".

nización de hecho y esto es lo esencial de toda la cuestión: Benda, como Croce, examina la cuestión de los intelectuales haciendo abstracción de la situación de clase de los intelectuales mismos y de su función, que se ha venido precisando con la enorme difusión del libro y la prensa periódica).[3] Pero si esta posición es explicable para los mediocres, ¿cómo explicarla en las grandes personalidades? (seguramente la explicación está coordinada: las grandes personalidades dirigen a los mediocres y así participan necesariamente de ciertos prejuicios prácticos que no son dañinos a sus obras). Wagner (cfr. el *Ecce homo* de Nietzsche) sabía lo que hacía afirmando que su arte era la expresión del genio alemán, invitando *así a toda una raza a aplaudirse a sí misma en sus obras*. Pero en muchos, Benda ve como razón de este hecho la creencia de que el espíritu es bueno[a] en la medida en que adopta una cierta manera *colectiva* de pensar, y malo en cuanto trata de individualizarse. Cuando Barrès escribía: "C'est le rôle des maîtres de justifier les habitudes et préjugés qui sont ceux de la France, de manière à préparer pour le mieux nos enfants à prendre leur rang dans la procession nationale", pretendía precisamente decir que su deber y el de los pensadores franceses dignos de este nombre, era entrar, también ellos, en esa procesión.

Esta tendencia ha tenido efectos desastrosos en la literatura (insinceridad). En política: esta tendencia a la distinción nacional ha hecho que | la guerra, en vez de ser simplemente política, se haya convertido 2 bis
en una guerra de almas nacionales, con sus características de profundidad pasional y de ferocidad.

Benda concluye observando que todo este afán por mantener la nacionalización del espíritu significa que el espíritu europeo está naciendo y que es en el seno del espíritu europeo donde el artista tendrá que individualizarse si es que quiere servir a lo universal. (La guerra ha venido a demostrar que estas actitudes nacionalistas no eran casuales o debidas a causas intelectuales —errores lógicos, etcétera—: estaban y siguen estando vinculadas a un *determinado periodo histórico en el que sólo* la unión de todos los elementos nacionales puede ser una condición de victoria. La lucha intelectual, si se lleva adelante sin una lucha real que tienda a cambiar esta situación, es estéril. Es verdad que el espíritu europeo está naciendo, y no solamente el europeo, pero precisamente eso agudiza el carácter nacional de los intelectuales, especialmente del estrato más elevado.)

§ <3>. *Intelectuales alemanes.* 1] Hans Frank, *El derecho y la injusticia*. Nueve relatos que son nueve ejemplos para demostrar que

[a] En el manuscrito la palabra "bueno" está entre paréntesis añadidos en un segundo momento.

summum jus, summa injuria. Frank no es un joven que quiera hacer paradojas: tiene cincuenta años y ya ha sido publicada una antología de sus relatos de historia alemana para las escuelas. Hombres de fuertes convicciones. Combate el derecho romano, la *dura lex,* y no ya esta o aquella ley inhumana o anticuada, sino la noción misma de norma jurídica, la de una justicia abstracta que generaliza y codifica, define el delito y pronuncia la sanción.

Éste de Hans Frank no es un caso individual: es el síntoma de un estado de ánimo. Un defensor del Occidente podría ver en ello la rebelión del "desorden alemán" contra el orden latino, de la anarquía sentimental contra la regla de la inteligencia. Pero los autores alemanes lo entienden más bien como la restauración de un orden *natural* sobre las ruinas de un orden *artificioso.* De nuevo el examen personal se opone al principio de autoridad, que es atacado en todas sus formas: dogma
3 religioso, poder monárquico, | enseñanza oficial, estado militar, vínculo conyugal, prestigio paterno, y sobre todo la justicia que protege estas instituciones caducas, que no es más que coerción, opresión, deformación arbitraria de la vida pública y de la naturaleza humana. El hombre es infeliz y malo mientras está encadenado por la ley, la costumbre, las ideas recibidas. Hay que liberarlo para salvarlo. La virtud creadora de la destrucción se ha convertido en un artículo de fe.

Stefan Zweig, H. Mann, Remarque, Glaeser, Leonhard Frank . . .

2] Leonhard Frank, *La razón*: el héroe asesina a su ex-profesor, porque éste le desfiguró el alma: el autor sostiene la inocencia del asesino.

3] Franz Werfel: en una novela sostiene que no es culpable el asesino, sino la víctima: no hay en él nada de Quincey: es un acto moral. Un padre, general imperioso y brutal, destruye la vida del hijo haciendo de éste un soldado sin vocación: ¿no comete un delito de lesa humanidad? Debe ser inmolado como doblemente usurpador: como jefe y como padre.

Nace así el motivo del *parricidio* y su apología, la absolución de Orestes, no en nombre de la piedad por la culpa trágica, sino en razón de un imperativo categórico, de un monstruoso postulado moral.

La teoría de Freud, el complejo de Edipo, el odio al padre —patrón, modelo, rival, expresión primera del principio de autoridad— puesto en el orden de las cosas naturales. La influencia de Freud en la literatura alemana es incalculable: está en la base de una nueva ética revolucionaria(!). Freud ha dado un aspecto nuevo al eterno conflicto entre padres e hijos. La emancipación de los hijos de la tutela paterna es la tesis en boga entre los novelistas actuales. Los padres abdican a su "patriarcado" y hacen propósito de enmienda ante los hijos, cuyo sentido moral ingenuo es el único capaz de destruir el contrato social tiránico y perverso, de abolir las constricciones de un deber engañoso (cfr. Haupt-

mann, *Michael Kramer*, la novela de Jacob Wassermann, *Un padre*).
4] Wassermann, *Der Fall Mauritius*: típico contra la justicia.[1]

§ <4>. *Emmanuel Berl*. Ha escrito un libro, *Mort de la pensée bourgeoise*, que | parece ha hecho cierto ruido. En 1922 pronunció un dis- 3 bis
curso en Médan, en casa de Zola, con ocasión del peregrinaje anual (creo) de los "amigos de Zola" (demócratas, Jeunesses laïques et républicaines, etcétera). "Después de la muerte de Zola y de Jaurès ya nadie sabe hablar al pueblo del pueblo y nuestra 'literatura de estetas' muere por su egocentrismo." Zola en literatura, Jaurès en política fueron los dos últimos representantes del pueblo. Pierre Hamp habla del pueblo, pero sus libros son leídos por literatos. V. Margueritte es leído por el pueblo, pero no habla del pueblo. El único libro francés que continúa a Zola es *El fuego* de Barbusse, porque la guerra hizo renacer en Francia cierta fraternidad. Hoy la novela popular (¿qué entiende por novela popular?) se separa cada vez más de la literatura propiamente dicha que se ha convertido en literatura de estetas. La literatura, separada del pueblo, decae —el proletariado excluido de la vida espiritual (!) pierde su dignidad (n'est plus fondé en dignité)[a]— (es cierto que la literatura se aleja del pueblo y se convierte en fenómeno de casta; pero ello conduce a una mayor dignidad del pueblo; la tradicional "fraternidad" no ha sido más que la expresión de la bohemia literaria francesa, un cierto momento de la cultura francesa en torno al 48 y hasta el 70; tuvo cierta renovación con Zola). "Et autour de nous, nous sentons croître cette famine du peuple qui nous interroge sans que nous puissions lui répondre, qui nous presse sans que nous puissions le satisfaire, qui réclame une justification de sa peine sans que nous puissions la lui donner. On dirait que les usines géantes déterminent une zone de silence de laquelle l'ouvrier ne peut plus sortir et où l'intellectuel ne peut plus entrer. Tellement séparés que l'intellectuel, issu du milieu ouvrier, n'en retrouve point l'accès." "La fidélité difficile, écrit Jean Guéhenno. Peut-être la fidélité impossible. Le boursier n'établit nullement, comme on pouvait l'espérer, un pont entre le prolétariat et la bourgeoisie. Un bourgeois de plus, et c'est bien. Mais ses frères cessent de la reconnaître. Ils ne voient plus en lui un des leurs.
Comme | le peuple ne participe nullement aux modes d'expression des 4
intellectuels, il faut, ou bien qu'il s'oppose à eux, qu'il constitue une sorte de nationalité avec son langage propre, ou bien qu'il n'ait pas de langage du tout et s'enlise dans une sorte de barbarie." La culpa es de los intelectuales, que se han vuelto conformistas mientras que Zola era revolucionario (!), refinados y preciosistas en el estilo, escritores de diarios

[a] El texto francés es añadido como variante interlineal.

íntimos mientras que Zola era épico. Pero también el mundo ha cambiado. Zola conocía un pueblo que hoy ya no existe, o al menos no tiene ya la misma importancia. El alto capitalismo —obrero taylorizado— sustituye al viejo pueblo que aún no se distinguía bien de la pequeña burguesía y que aparece en Zola, como en Proudhon, en V. Hugo, en la Sand, en E. Sue. Zola describe la industria naciente. Pero si es más difícil la tarea del escritor, no por ello debe ser olvidada. Por tanto, regreso a Zola, regreso al pueblo. "Avec Zola donc ou avec rien, la fraternité ou la mort. Telle est notre devise. Tel notre drame. Et telle notre loi."[1]

§ <5>. *América.* ¿Es latina la América central y meridional? ¿Y en qué consiste esta latinidad? Gran fraccionamiento, que no es casual. Los Estados Unidos, concentrados y que a través de la política de emigración tratan no sólo de mantener sino de aumentar esa concentración (que es una necesidad económica y política como lo ha demostrado la lucha interna entre las diversas nacionalidades por influir en la dirección del gobierno en la política de la guerra, como lo demuestra la influencia que el elemento nacional tiene en la organización sindical y política de los obreros, etcétera), ejercen un gran peso para mantener esta disgregación, a la cual tratan de sobreponer una red de organizaciones y movimientos guiados por ellos: 1] Unión Panamericana (política estatal); 2] Movimiento misionero para sustituir el catolicismo por el protestantismo; 3] Oposición de la Federación del Trabajo en Amsterdam e intento de crear una Unión Panamericana del Trabajo (ver si existen otros movimientos e iniciativas de este tipo); 4] Organización bancaria, industrial, de crédito que se extiende a toda América. [Éste es el primer elemento.]

La América meridional y central se caracteriza: 1] por un número
4 bis conside|rable de pieles rojas que, aunque sea pasivamente, ejercen una influencia en el Estado: sería útil tener información sobre la posición social de estos pieles rojas, sobre su importancia económica, sobre su participación en la propiedad de la tierra y en la producción industrial; 2] las razas blancas que dominan en la América central y meridional no pueden vincularse a patrias europeas que tengan una gran función económica e histórica: Portugal, España (Italia),[a] comparable a la de los Estados Unidos; aquéllas representan en muchos Estados una fase semifeudal y jesuítica, por lo que puede decirse que todos los Estados de la América central y meridional (exceptuando a la Argentina, quizá) deben atravesar la fase del Kulturkampf y del advenimiento del Estado moderno laico (la lucha de México contra el clericalismo ofrece un

[a] Los paréntesis fueron añadidos en un segundo momento, probablemente en función dubitativa.

ejemplo de esta fase). La difusión de la cultura francesa está ligada a esta fase: se trata de la cultura masónica-iluminista, que ha dado lugar a las llamadas *Iglesias positivistas,* en las que participan también muchos obreros *aunque* se llamen anarcosindicalistas. Aportación de las diversas culturas: Portugal, Francia, España, Italia. La cuestión del nombre: ¿América latina, o ibérica, o hispánica? Franceses e italianos usan "latina", los portugueses "ibérica", los españoles "hispánica". De hecho la mayor influencia es la ejercida por Francia; las otras tres naciones latinas tienen escasa influencia, no obstante la lengua, porque estas naciones americanas surgieron en oposición a España y Portugal y tienden a crear su propio nacionalismo y su propia cultura. Influencia italiana: caracterizada por el carácter social de la emigración italiana; por otra parte, en ningún país americano son los italianos la raza hegemónica.

Un artículo de Lamberti Sorrentino, "Latinità dell America" en *Italia Letteraria* del 22 de diciembre de 1929.[1] "Las repúblicas sudamericanas son latinas por tres factores principales: la lengua española, la cultura predominantemente francesa, la aportación étnica predominantemente (!) italiana. Este último es, de los tres, el factor | más profundo y sustancial, 5
porque confiere a la nueva raza que se forma el carácter latino (!); y en apariencia (!) el más fugaz, porque a la primera generación, perdiendo todo cuanto posee de original y propio (¡ésta sí que es una buena adivinanza!), se aclimata espontáneamente (!) en el nuevo ambiente geográfico y social." Según Sorrentino hay un interés común entre españoles, franceses e italianos para que se conserve (!) la lengua española, vehículo para la formación de una profunda conciencia latina capaz de resistir a las desviaciones (!) que empujan a los americanos del sur hacia la confusión (!) y el caos. El director de un periódico literario ultranacionalista de la Argentina (el país más europeo y latino de América) afirmó que el hombre argentino "fijará su tipo latino-anglosajón predominante". El mismo escritor que se autodefine "argentino ciento por ciento" dijo aún más explícitamente: "En cuanto a los norteamericanos, cuyo país nos ha dado la *base constitucional y escolástica,* conviene decirlo de una vez, nosotros nos sentimos más próximos a ellos por educación, gustos, manera de vivir, que a los europeos y a los españoles afroeuropeos, como gustan de calificarse estos últimos; y nunca hemos temido al látigo de los Estados Unidos". (Se refiere a la tendencia española a considerar los Pirineos como una barrera cultural entre Europa y el mundo ibérico: España, Portugal, América Central y Meridional y Marruecos. Teoría del iberismo —iberoamericanismo—, perfeccionamiento del hispanismo —hispanoamericanismo—.) El iberismo es antilatino: las repúblicas americanas deberían orientarse únicamente hacia España y Portugal. (Puros ejercicios de intelectuales y de grandes venidos a menos que no quieren convencerse de que actualmente cuentan bien poco.) España hace

grandes esfuerzos por reconquistar a América del Sur en todos los campos: cultural, comercial, industrial, artístico. (¿Pero con qué resultado?) La hegemonía cultural de Francia es amenazada por los anglosajones: existen un instituto Argentino de Cultura Inglesa y un Instituto Argentino de Cultura Norteamericana, entes riquísimos y ya vivos: enseñan la lengua inglesa con grandes facilidades a los alumnos cuyo número va
5 bis en constan|te aumento y con programas de intercambio universitario y científico de resultados seguros. La inmigración italiana y española está estacionaria; aumenta la inmigración polaca y eslava. Sorrentino desearía un frente único franco-italo-ibérico para mantener la cultura latina.

§ <6>. *¿Qué piensan los jóvenes?* En la *Italia Letteraria* del 22 de diciembre de 1929 M. Missiroli ("Filosofia della Rivoluzione") habla de los trabajos que el profesor Giorgio del Vecchio obliga a hacer a sus alumnos de la Universidad de Roma. En la *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto* aparecida en (noviembre de) 1929 se publica bajo el título "Esercitazioni di filosofia del diritto" estos trabajos que en 1928-29 tuvieron como tema "la filosofía de la Revolución".[1] Señala Missiroli que la mayoría de estos jóvenes está orientada hacia las doctrinas del historicismo, aunque no faltan defensores del tradicional espiritualismo e incluso reminiscencias del antiguo derecho natural. Ningún rastro de positivismo y de individualismo: los principios de autoridad gallardamente afirmados. Los fragmentos reproducidos por Missiroli son verdaderamente interesantes y la selección podría servir como demostración de la crisis intelectual que, a mi juicio, no puede sino desembocar en una renovación del materialismo histórico (los elementos para demostrar cómo el materialismo histórico ha penetrado profundamente en la cultura moderna son abundantes en estos ejercicios).

§ <7>. El pueblo (¡uf!), el público (¡uf!). Los políticos improvisados preguntan con suficiencia propia de quien se las sabe todas: "¡El pueblo! Pero ¿qué es este pueblo? ¿Quién lo conoce? ¿Quién lo ha definido jamás?", y entre tanto no hacen más que maquinar trucos y más trucos para lograr las mayorías electorales (del 24 al 29, ¿cuántos comunicados ha habido en Italia para anunciar nuevos retoques a la ley electoral? ¿Cuántos proyectos presentados y retirados de nuevas leyes electorales? El catálogo sería interesante por sí solo). Lo mismo dicen
6 los literatos puros: "Un vicio | traído por las ideas románticas es el de llamar al público a ser juez. ¿Quién es el público? ¿Quién es? ¿Esta gran cabeza omnisciente, este gusto exquisito, esta absoluta probidad, esta perla, ¿dónde está?" (G. Ungaretti, *Resto del Carlino*, 23 de octubre de

1929).[1] Pero entre tanto piden que se establezca una protección contra las traducciones de lenguas extranjeras y cuando venden mil ejemplares de un libro hacen repicar las campanas de su pueblo. [Sin embargo, el "pueblo" ha dado título a muy importantes periódicos, precisamente muchos de esos que hoy se preguntan "¿quién es este pueblo?" precisamente en los periódicos que se dicen dedicados al pueblo.]

§ <8>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Il diavolo al Pontelungo* de Bacchelli.[1] Esta novela ha sido traducida al inglés por Orlo Williams, y la *Fiera Letteraria* del 27 de enero de 1929 reproduce la introducción de Williams a su traducción.[2] Williams señala que *Il diavolo al Pontelungo* es "una de las pocas novelas realistas, en el sentido que nosotros decimos novela en Inglaterra", pero no señala (aunque habla del otro libro de Bacchelli, *Lo sa il tonno*)[3] que Bacchelli es uno de los pocos escritores italianos que pueden llamarse "moralistas" en el sentido inglés y francés (recordar que Bacchelli fue colaborador de la *Voce* y que incluso en cierta época tuvo a su cargo su dirección en sustitución de Prezzolini).[4] Por el contrario, lo llama *raisonneur, poeta docto: raisonneur* en el sentido de que demasiado a menudo interrumpe la acción dramática con comentarios en torno a las motivaciones de las acciones humanas en general. (*Lo sa il tonno* es la novela típica del Bacchelli "moral".) En una carta a Williams, Bacchelli da esta información sobre el *Diavolo*:[5] "En líneas generales el material es estrictamente histórico, tanto en la primera como en la segunda parte. Son históricos los protagonistas, como Bakunin, Cafiero, Costa. Al interpretar la época, las ideas y los hechos, traté de ser histórico en sentido estricto: revolucionarismo cosmopolita, orígenes de la vida política del Reino de Italia, calidad del socialismo italiano en sus comienzos, psicología política del pueblo italiano y su irónico sentido común, su instintivo y realista maquiavelismo
(*más bien diría* | *guicciardinismo en el sentido del hombre de Guicciardini del que* 6 bis
habla De Sanctis),[6] etcétera. Mis fuentes son la experiencia de la vida política hecha en Bolonia, que es la ciudad políticamente más susceptible y sutil de Italia (mi padre era hombre político, diputado liberal conservador), los recuerdos de algunos entre los últimos supervivientes de los tiempos de la Internacional anarquista (conocí a uno que fue compañero y cómplice de Bakunin en los sucesos de Bolonia del 74) y, respecto a los libros, sobre todo el capítulo del profesor Ettore Zoccoli en su libro sobre la anarquía y los cuadernos de Bakunin que el historiador austriaco de la anarquía, Nettlau, reeditó en su rarísima biografía impresa en pocos ejemplares. El francés (*era suizo*) James Guillaume trata también de Bakunin y Cafiero en la obra sobre la Internacional, que no conozco, pero con la que creo estar en desacuerdo en varios puntos importantes. Esta obra formó parte de una polémica posterior sobre la Baronata de Lucarno, de la cual todavía no me he curado. Trata de cosas mezquinas y de cuestiones de dinero. Creo que Herzen, en sus memorias, escribió las palabras más justas y humanas en torno a la personalidad variable, inquieta y confusa de Bakunin. Marx, como no es raro en él, fue

solamente cáustico e ingenioso. En conclusión, creo poder decir que el libro se basa en un cimiento de concreto sustancialmente histórico. Cómo y con qué sentimiento artístico haya sabido yo desarrollar este material europeo y representativo, ésta es la cuestión sobre la cual no me corresponde juzgar".[7]

Cfr. *Cuaderno* 23 (VI), pp. 46-47.

§ <9>. *La academia de los Diez.* Vi el artículo de C. Malaparte "Una
specie di Accademia" en la *Fiera Letteraria* del 3 de junio de 1928: el
Lavoro d'Italia habría pagado 150 000 liras por la novela *Lo Zar no è*
morto, escrita en cooperativa por los Diez. "Para la 'Novela de los Diez'
los miembros de la Confederación, en su inmensa mayoría obreros, han
tenido que desembolsar sus buenas 150 000 liras. ¿Por qué? Por la sor-
prendente razón de que los autores son diez y que entre los Diez figu-
7 ran, además de los nombres del presi|dente y del secretario general del
Raduno, ¡los del secretario nacional y de dos miembros del directorio
del sindicato de autores y escritores! . . . Qué truco el sindicalismo inte-
lectual de Giacomo di Giacomo. Malaparte prosigue escribiendo: *"Si*
esos dirigentes, a los que se refiere nuestro discurso, *fuesen fascistas*, no
importa si de vieja o nueva cepa, habríamos seguido *otra vía* para de-
nunciar los despilfarros y ganancias ilícitas: esto es, nos habríamos diri-
gido al secretario del PNF. Pero tratándose de personajes sin credencial,
políticamente poco limpios y mal comprometidos algunos de ellos, otros
infiltrados en los sindicatos a la hora del almuerzo, hemos preferido so-
lucionar las cosas *sin escándalo* (!), con estas cuatro palabras dichas en
público".[1] Este pasaje no tiene precio. En el artículo viene luego un
ataque enérgico contra Bodrero, entonces subsecretario de Instrucción
Pública y contra Fedele, ministro. En la *Fiera Letteraria* del 17 de junio,
Malaparte publica un segundo artículo, "Coda di un'Accademia", en
el que aumenta socarronamente las dosis contra Bodrero y Fedele. (Fe-
dele había enviado una carta sobre la cuestión Salgari, que fue el "plato
fuerte" del "Sindicato de Escritores", y que hizo reír a medio mundo.)[2]

§ <10>. *Proudhon y los literatos italianos (Raimondi, Jahier).* Artículo de Giuseppe Raimondi, "Rione Bolognina" en la *Fiera Letteraria* del 17 de junio de 1928: lema de Proudhon: "La pauvreté est bonne, et nous devons la considérer comme le principe de notre allégresse"; apuntes autobiográficos que culminan en estas frases: "Como cada obrero y cada hijo de obrero, yo siempre tuve claro el sentido de la división de las clases sociales. Yo me quedaré, a mi pesar (!), entre aquellos que trabajan. Del otro lado, están aquellos a los que yo puedo respetar, hacia los que puedo sentir incluso sincera gratitud; pero hay algo que me impide llorar con

ellos, y no me sale abrazarlos con espontaneidad. O me imponen respeto o los desprecio". "Es en los suburbios donde siempre se han hecho las revoluciones y el pueblo no es en ninguna otra parte tan joven, tan desarraigado de toda tradición, dispuesto a seguir un súbito movimiento colectivo de pasión, como en los suburbios, que ya no son ciudad y todavía no son campo. <. . .> De ahí acabará por
nacer | una civilización nueva y una historia que tendrá ese sentido de rebeldía y de 7 bis
rehabilitación secular propio de los pueblos que sólo la moral de la era moderna ha hecho reconocer como dignos. Se hablará de ellos así como hoy se habla del Risorgimento Italiano y de la Independencia Americana. — El obrero es de gustos sencillos: se instruye con las entregas semanales de los Descubrimientos de la Ciencia y de la Historia de las Cruzadas: su mentalidad seguirá siendo siempre aquella un poco atea y garibaldina de los círculos suburbanos y de las Universidades populares. <. . .> Dejadle sus defectos, ahorraos vuestras ironías. El pueblo no sabe bromear. Su modestia es auténtica, así como su fe en el futuro."[1] (En suma, entre los mil modos posibles de ser snob, se encuentra también éste elegido por Raimondi.)[2]

Cfr. *Cuaderno* 23 (VI), p. 48.

§ <11>. *Americanismo.* Pirandello, en una entrevista con Corrado Alvaro (*Italia Letteraria*, 14 de abril de 1929): "El americanismo nos inunda. Creo que allá se ha encendido un nuevo faro de civilización". — "El dinero que recorre el mundo es americano, y tras el dinero viene el modo de vida y la cultura. ¿Tiene América una cultura? Tiene libros y costumbres. Las costumbres son su nueva literatura, aquella que penetra a través de las puertas más guarnecidas y defendidas. En Berlín usted no siente la diferencia entre vieja y nueva Europa porque la estructura misma de la ciudad no ofrece resistencia. En París, donde existe una estructura histórica y artística, donde los testimonios de una civilización autóctona están presentes, el americanismo es estridente como el colorete sobre el viejo rostro de una prostituta."[1]

El problema no es si en América existe una nueva civilización, una nueva cultura, y si estas nuevas civilización y cultura están invadiendo a Europa: si el problema tuviese que plantearse así, la respuesta sería fácil: no, no existe, etcétera, e incluso, en América, no se hace más que remasticar la vieja cultura europea. El problema es éste: si América, con el peso implacable de su producción económi-
ca, obligará y está obligando a Europa a una transformación de su | base económico- 8
social, que igualmente se hubiera producido pero con ritmo lento y que por el contrario se presenta como un contragolpe de la "prepotencia" americana, esto es, se está creando una transformación de las bases materiales de la civilización, lo que a largo plazo (y no muy largo, porque en el periodo actual todo es más rápido que en los periodos pasados) llevará a una transformación de la civilización existente y al nacimiento de una nueva.

Los elementos de vida que hoy se difunden bajo la etiqueta americana, son apenas los primeros intentos a tropezones, debidos, no ya al "orden" que nace de la nueva base que no se ha formado aún, sino a la iniciativa de los elementos *déclassés* desde los inicios de la actuación de esta nueva base. Lo que hoy se llama americanismo es en grandísima parte un fenómeno de pánico social, de disolución, de desesperación de los viejos estratos que serán arrojados fuera del nuevo orden: son en gran parte una "reacción" inconsciente y no una reconstrucción: no es de los estratos "condenados" por el nuevo orden de los que se puede esperar la reconstrucción, sino de la clase que crea las bases materiales de este nuevo orden y debe encontrar el sistema de vida para convertir en "libertad" lo que hoy es "necesidad". Este criterio de que las primeras reacciones intelectuales y morales al establecerse un nuevo método productivo se deben más a los detritus de las viejas clases en descomposición que a las nuevas clases cuyo destino está vinculado a los nuevos métodos, me parece de extraordinaria importancia.

Otra cuestión es que no se trata de una nueva civilización, porque no cambia el carácter de las clases fundamentales, sino de una prolongación e intensificación de la civilización europea, que sin embargo ha asumido determinadas características en el ambiente americano. La observación de Pirandello sobre la oposición que el americanismo encuentra en París y sobre la inmediata acogida que, por el contrario, encuentra en Berlín, prueba precisamente que la diferencia no es de calidad, sino de grado. En Berlín las clases medias fueron arruinadas por la guerra y la inflación, y la industria alemana era de un grado superior a la francesa.
8 bis Las clases medias | francesas, por el contrario, no sufrieron ni las crisis (ocasionales) como la inflación alemana, ni una crisis orgánica mucho más rápida que la normal por la introducción y difusión (súbita) de un nuevo método de producción. Por eso es justo que el americanismo en París sea como un colorete, una superficial moda extranjera.

Cfr. *Cuaderno* 22 (V), pp. 50-53.

§ <12>. *David Lazzaretti*. Un artículo de Domenico Bulferetti, "David Lazzaretti e due milanesi", en la *Fiera Letteraria* del 26 de agosto de 1928, recuerda algunos elementos de la vida y la formación de David Lazzaretti: Andrea Verga, *David Lazzaretti e la pazzia sensoria* (Milán, Rechiedei, 1880); Cesare Lombroso, *Pazzi e anormali* (esta era la costumbre de la época: en vez de estudiar los orígenes de un hecho histórico, se descubría que el protagonista era un loco); una *Storia di David Lazzaretti Profeta di Arcidosso* fue publicada en Siena en 1905 por uno de los principales discípulos de Lazzaretti, el ex-fraile filipino Filippo Imperiuzzi: otros escritos apologéticos existen, pero éstos son los más notables según Bulferetti; libros de Giacomo Barzellotti, 1ª y 2ª edición, *David Lazzaretti* en Zanichelli y *Monte Amiata e il suo Profeta* (ed. Treves) que es el precedente bastante modificado.[1]

Bulferetti cree que Barzellotti sostenía que las causas del movimiento lazzarettista son "todas ellas particulares y debidas sólo al estado de ánimo y de cultura de aquella gente", sólo "un poco por el natural amor a sus bellos lugares nativos (!) y un poco por sugestión de las teorías de Hipólito Taine". A mí me parece que el libro de Barzellotti, que ha formado la opinión pública sobre Lazzaretti, no es más que una manifestación de la tendencia "patriótica" (¡por amor a la patria!) y que tendía a tratar de ocultar las causas de malestar general que existían en Italia, dando de los episodios aislados de explosión de este malestar explicaciones restrictivas, individuales, patológicas, etcétera. Lo que sucedió con respecto al "bandidaje" meridional y siciliano, sucedió también con respecto a David Lazzaretti. Los políticos no se ocuparon | del hecho de que su asesinato fue de una cruel- 9
dad feroz y fríamente premeditada (sería intresante conocer las instrucciones enviadas por el gobierno a las autoridades locales); ni siquiera los republicanos se ocuparon, no obstante haber muerto Lazzaretti invocando a la república (este carácter del movimiento debió de contribuir muy especialmente a la decisión gubernamental de exterminarlo) y seguramente por la razón de que en el movimiento el elemento republicano estaba vinculado al religioso y profético. Pero a mi parecer ésta es precisamente la característica principal de aquel acontecimiento que políticamente estaba ligado al non-expedit del vaticano y mostraba qué tendencia subversiva-popular-elemental podía nacer de la abstención de los sacerdotes. (En todo caso habría que investigar si las oposiciones de entonces adoptaron alguna actitud: hay que tomar en cuenta que el gobierno era de la izquierda apenas llegada al poder, y esto explicaría también la falta de entusiasmo para sostener una lucha contra el gobierno por la muerte delictuosa de alguien que podía ser presentado como un reaccionario papista clerical, etcétera.)

Según observa Bulferetti, Barzellotti no hizo investigaciones acerca de la formación de aquella cultura a la que se refiere. Habría visto que incluso a Monte Amiata llegaban entonces en gran número (¿de dónde lo sabe Bulferetti?) folletos, opúsculos y libros populares impresos en Milán. Lazzaretti era lector insaciable y por su oficio de carretonero le resultaba fácil procurarse esas lecturas. David nació en Arcidosso el 6 de noviembre de 1834 y ejerció el oficio paterno hasta 1868, cuando dejando de ser blasfemo se convirtió y se retiró a hacer penitencia a una gruta de la Sabina, donde "vio" la sombra de un guerrero que le "reveló" ser el fundador de su familia, Manfredo Pallavicino, hijo ilegítimo de un rey de Francia, etcétera. Un danés, el doctor Emil Rasmussen, descubrió que Manfredo Pallavicino es el protagonista de una novela histórica de Giuseppe Rovani titulada precisamente *Manfredo Pallavicino*. La trama y las aventuras de la novela pasaron sin modificaciones a la "revelación" de la gruta, y a partir de estas revelaciones se inicia la propaganda religiosa de Lazzaretti. Barzellotti | creyó, por el contrario, 9 bis
que Lazzaretti había sido influido por las leyendas del siglo XIV (las aventuras del rey Giannino, senés), y el descubrimiento de Rasmussen lo indujo únicamente a introducir en la última edición de su libro una vaga alusión a las lecturas de Lazzaretti, pero sin mencionar a Rasmussen y dejando intacta la parte del libro dedi-

cada al rey Giannino. Sin embargo, Barzellotti estudia la posterior evolución del espíritu de Lazzaretti, sus viajes a Francia y la influencia que ejerció en él el sacerdote milanés Onorio Taramelli, hombre de fino ingenio y amplia cultura, que por haber escrito contra la monarquía fue arrestado en *Milán y que posteriormente* escapó a Francia. De Taramelli recibió David el impulso republicano. La bandera era roja y llevaba la leyenda: "La república y el reino de Dios". En la procesión del 18 de agosto de 1878, en la que David fue asesinado, preguntó a sus seguidores si querían la república. Al "sí" fragoroso, respondió: "La república comienza de hoy en adelante en el mundo; pero no será la del 48; será el reino de Dios, la ley del Derecho que sucede a la de la Gracia". (En la respuesta de David hay algunos elementos interesantes, que deben ser vinculados a sus reminiscencias de las palabras de Taramelli; el querer distinguirse del 48, que en Toscana no había dejado buen recuerdo entre los campesinos, la distinción entre Derecho y Gracia, etcétera. Recordar que algo semejante pensaban los curas y los campesinos complicados con Malatesta en el proceso de las bandas de Benevento. De cualquier modo, en el caso de Lazzaretti, al impresionismo literario debería suceder un cierto análisis político.)

Cfr. *Cuaderno* 25 (XXIII), pp. 11-14.

§ <13>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Alfredo Panzini: La vida de Cavour. La Vita di Cavour* de Panzini ha sido publicada por la *Italia Letteraria* en los números del 9 de junio al 13 de octubre de 1929. Hasta el día de hoy (30 de
10 mayo de 1930) no ha sido recogida | en forma de libro.[1] En la *Italia Letteraria* del 30 de junio se publica, con el título de "Chiarimento" una breve carta enviada por Panzini con fecha del 27 de junio de 1929 al director del *Resto del Carlino*. Panzini, con estilo muy ofendido, se lamenta de un comentario muy picante publicado por el diario boloñés acerca de los dos primeros capítulos de su *Vita di Cavour*, a la cual juzgaba "agradable juguetito" y "cosa ligera". Panzini escribe: "Ninguna intención de escribir una biografía a la manera novelesca francesa. Mi intención fue escribir en estilo agradable y dramático, aunque documentado. (Correspondencia Nigra-Cavour.)" Otras alusiones de Panzini no se entienden bien; habría que conocer el comentario del *Resto del Carlino* al cual él responde.[2] El episodio vale, porque algunos han empezado a darse cuenta de que estos escritos de Panzini ya se están desmoronando y muestran la trama: la estupidez histórica de Panzini es inconmensurable: es, el suyo, un puro juego de palabras, que bajo una ironía superficial hace creer que contiene quién sabe qué profundidades: en realidad no hay nada más que las palabras: es un nuevo *stenterellismo** que se da aires de maquiavelismo. En la *Nuova Italia* he leído otra burla dirigida ciertamente contra Panzini: se habla de vidas de Cavour o de otros escritos como se escribiría la vida de Pinocho.[3]

* *Stenterello*, personaje de las farsas florentinas. [T.]

En realidad no es que el estilo de Panzini sea "agradable y dramático"; él representa la historia como una "broma"; su "dramatismo" consiste en representar las cosas serias como discursos de farmacia en donde el farmacéutico es Panzini y el cliente es otro Panzini.

La *Vida de Cavour* de Panzini me servirá para hacer una colección de lugares comunes sobre el Risorgimento (Panzini es una mina de lugares comunes) y para extraer documentos de su jesuitismo literario.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 37-38.

§ <14>. *Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas.* La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación aunque sea al menos en planos provisionales, pero ésa es | la parte menos visible y que sólo se demues- 10 bis
tra después de consumada. Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor. De todos modos la monografía es la forma más adecuada para esta historia, que exige un cúmulo demasiado grande de materiales parciales.

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), p. 16.

§ <15>. *Ettore Ciccotti.* Su libro *Confronti storici* (Biblioteca de la *Nuova Rivista Storica*, n. 10, Sociedad editorial Dante Alighieri, 1929, pp. XXXIX-262) ha sido criticado favorablemente por Guido De Ruggiero en la *Critica* de enero de 1930 y, por el contrario, con muchas cautelas y en el fondo desfavorablemente, por Mario de Bernardi en la *Riforma Sociale* (que no tengo a mano en este momento).[1] Del libro de Ciccotti he leído un capítulo (que seguramente es la introducción general al volumen) publicado en la *Rivista d'Italia* del 15 de junio y del 15 de julio de 1927: "Elementi di 'verità' e di 'certezza' nella tradizione storica romana".[2] Ciccotti examina y combate una serie de deformaciones profesionales de la historiografía romana y muchas de sus observaciones son justas negativamente; es en la parte positiva donde comienzan las dudas y son necesarias las cautelas. El error teórico de Ciccotti me parece que consiste en la errónea interpretación del principio de Vico de lo "cierto" y lo "verdadero": la historia no puede ser más que "certeza" o al menos búsqueda de "certeza". La conversión de lo "cierto" en lo "verdadero" da lugar a una construcción filosófica [de la historia eterna], pero no a la construcción de la historia "efectiva": pero la historia no puede ser sino "efectiva": su "certeza" debe ser ante todo "certeza" de los documentos históricos (aun cuando la historia no se agota *toda ella* en los documentos históricos). La parte sofística de la metodología de Ciccotti resulta evidente en

11 un caso: dice que | la historia es drama; pero eso no quiere decir que cada representación dramática de un determinado periodo histórico sea la "efectiva", aunque sea viva, artísticamente perfecta, etcétera. El sofisma de Ciccotti conduce a dar un valor excesivo a la "belleza" histórica como reacción frente a la erudición pedantesca y petulante.

En un examen de la actividad teórica de Ciccoti hay que tener en cuenta este libro. *Materialismo storico* de Ciccotti muy superficial: el de Ferrero y de Barbagallo. Una sociología muy positivista; una interpretación positivista de Vico. La metodología de Ciccotti da lugar precisamente a historias de tipo Ferrero y a las "exageraciones" de Barbagallo: acaba por perder el concepto de distinción [y de la concreción "individual"] y por encontrar que "todo el mundo es pueblo" y que "cuanto más cambia todo más se parece".

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 5 bis-6.

§ <16>. *Desarrollo político de la clase popular en la Comuna medieval.* En el citado estudio de Ettore Ciccotti ("Elementi di 'verità' e di 'certezza' etcétera")[1] hay algunas alusiones al desarrollo histórico de la clase popular de las Comunas, especialmente dignas de atención y de tratamiento separado. Las guerras recíprocas de las Comunas y por lo tanto la necesidad de reclutar una fuerza militar más vigorosa y abundante y de permitir armarse al mayor número, daban conciencia *de su fuerza* a los ciudadanos y estrechaban sus filas (o sea que funcionaban como excitantes de formaciones de partido). Los combatientes permanecían unidos también en la paz, en un principio por los servicios a prestar pero luego, con creciente solidaridad, por los fines de utilidad particular. Se tienen los estatutos de las "sociedades de armas" que se constituyeron en Bolonia, a lo que parece, hacia 1230, y demuestran el carácter de su unión y su modo de constitución. Hacia mediados del siglo XIII había ya veinticuatro, distribuidas según la comarca en que habitaban. Y además de su oficio político de defensa externa de la Comuna, tenían por objeto asegurar a cada ciudadano la tutela necesaria para protegerlo contra las
11 bis agresiones de los nobles | y de los poderosos. Capítulos de sus estatutos —por ejemplo, de la sociedad llamada de los Leones— llevan usualmente el título "De adiutorio dando hominibus dicte societatis"; "Quod molestati iniuste debeant adiuvari ab hominibus dicte societatis." Y a las sanciones civiles y militares se añadía, además del juramento, una sanción religiosa, con la común asistencia a la misa y a la celebración de los oficios divinos; mientras que otras obligaciones comunes, como aquellas, comunes a las confraternidades pías, de socorrer a los socios pobres, sepultar a los difuntos, etcétera, hacían la unión cada vez más estrecha y duradera. Por las funciones mismas de las sociedades se formaron luego cargos y consejos —en Bolonia, por ejemplo, cuatro u ocho "ministeriales" forjados según las ordenanzas de la Sociedad de las Artes o de aquellas más antiguas de la Comuna— que con el tiempo adquirieron valor más allá de los términos de las sociedades y

hallaron lugar en la constitución de la Comuna. Originariamente, en estas sociedades entran *milites* a la par de *pedites*, nobles y pueblo, aunque éstos en menor número. Pero, paso a paso, los *milites*, los nobles, tienden a apartarse como en Siena o, según los casos, pueden ser expulsados, como en 1270, en Bolonia. Y a medida que el movimiento de emancipación toma cuerpo, sobrepasando incluso los límites y la forma de estas sociedades, el elemento popular solicita y obtiene la participación en los principales cargos públicos. El pueblo se constituye cada vez más en auténtico partido político y para dar mayor eficacia y centralización a su acción se da un jefe, "el Capitán del pueblo", oficio que según parece Siena tomó de Pisa y que tanto en el nombre como en la función revela juntamente orígenes y funciones militares y políticas. El pueblo que ya, una y otra vez, pero esporádicamente, se había reunido y se había constituido y había tomado decisiones, se constituye como un ente aparte, que incluso se da sus propias leyes. Campana
propia | para sus convocaciones "cum campana Communis non bene audiatur". 12
Entra en litigio con el Corregidor, al cual discute el derecho de publicar bandos y con quien el Capitán del pueblo estipula "paces". Cuando el pueblo no consigue obtener de las Autoridades comunales las reformas deseadas, hace su secesión, con el apoyo de hombres eminentes de la Comuna y, constituyéndose en asamblea independiente, comienza a crear magistraturas propias a imagen de las generales de la Comuna, a atribuir una jurisdicción al Capitán del pueblo, y a deliberar por su propia autoridad, dando principio (desde 1255) a toda una obra legislativa. (Estos datos son de la Comuna de Siena.) Primero prácticamente, y luego también formalmente, el pueblo consigue hacer aceptar en los Estatutos generales de la Comuna disposiciones que anteriormente no obligaban más que a los adscritos al "Pueblo" y eran de uso interno. El pueblo llega así a dominar a la Comuna, sometiendo a la anterior clase dominante, como en Siena después de 1270, en Bolonia con las Ordenanzas "Sagradas" y "Sacratísimas", en Florencia con las "Ordenanzas de justicia". (Provenzan Salvani, en Siena, es un noble que se pone a la cabeza del pueblo.)

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), pp. 16-19.

§ <17>. *1917.* Acerca de las causas que provocaron la terrible crisis de avituallamiento de Turín en julio-agosto de 1917, debe verse el libro de R. Bachi, *L'alimentazione e la politica annonaria in Italia*, en las "Pubblicazioni della Fondazione Carnegie", Laterza, Bari, y el libro de Umberto Ricci, *Il fallimento della politica annonaria*, ed. La Voce, Florencia, 1921.[1]

§ <18>. *Historia de las clases subalternas.* La mayor parte de los problemas de historia romana que Ciccotti presenta en su estudio "Elementi di 'verità' e di

'certezza', etcétera" (aparte de la verificación de episodios "personales", Tanaquilla, etcétera) se refieren a sucesos e instituciones de las clases subalternas (tribuno
12 bis de la plebe, etcétera).[1] En este caso el método de la "analogía" afirmado | y teorizado por Ciccotti puede dar algunos resultados orientadores, porque careciendo las clases subalternas de autonomía política, sus iniciativas "defensivas" son forzadas por leyes propias de necesidad, más complejas y políticamente más coercitivas que las leyes de necesidad histórica que dirigen las iniciativas de la clase dominante. (La cuestión de la importancia de las mujeres en la historia romana es similar a la de las clases subalternas, pero hasta cierto punto: el "machismo" sólo en cierto sentido puede ser parangonado a un dominio de clase; por lo tanto aquella cuestión tiene más importancia para la historia de las costumbres que para la historia política y social.) Otra observación, e importantísima, debe hacerse sobre los peligros intrínsecos al método de la analogía histórica como criterio de interpretación: en el Estado antiguo y en el medieval, el centralismo, tanto territorial como social (y uno no es otra cosa que función del otro) era mínimo; en cierto sentido el Estado era una "federación" de clases: las clases subalternas tenían vida por sí mismas, instituciones propias, etcétera, y en ocasiones estas instituciones tenían funciones estatales: (así el fenómeno del "doble gobierno" en los periodos de crisis asumía una evidencia extrema). La única clase excluida de cualquier vida propia, era la de los esclavos en el mundo clásico y la de los proletarios en el mundo medieval. No obstante, si bien en muchos aspectos esclavos antiguos y proletarios medievales se encontraban en las mismas condiciones, su situación no era idéntica: el intento de Ciompi, ciertamente, no produjo la impresión que habría producido un intento similar por parte de los esclavos en Roma (Espartaco que exige ser incluido en el gobierno con los patricios, etcétera). Mientras que en el Medievo era posible una alianza entre proletarios y pueblo y, aún más, el apoyo de los proletarios a la dictadura de un príncipe,
13 nada semejante en el mundo | clásico. El Estado moderno abolió muchas autonomías de las clases subalternas, abolió el Estado federación de clases, pero ciertas formas de vida interna de las clases subalternas renacen como partido, sindicato, asociación de cultura. La dictadura moderna abolió también estas formas de autonomía de clase y se esfuerza por incorporarlas a la actividad estatal: o sea, la centralización de toda la vida nacional en manos de la clase dominante se vuelve frenética y absorbente.

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), pp. 19-20.

§ <19>. *El problema de los jóvenes.* "Los fascistas han vivido demasiado la historia contemporánea para tener la obligación de conocer a la perfección la pasada." Mussolini, prefacio a *Gli Accordi del Laterano. Discorsi al Parlamento,* Librería del Littorio, Roma, 1929.[1]

§ <20>. *Documentos de la época.* Un documento muy importante e interesante es la Relación de la comisión de investigación para la expedición polar de la aeronave "Italia", impreso por disposición del Ministerio de Marina en 1930, en Roma, por la *Rivista Marittima.*[1] ("Caporetto").

§ <21>. *La diplomacia italiana antes de 1914.* Un documento muy interesante y curioso sobre esta cuestión es el libro de Alessandro De Bosdari, *Delle guerre balcaniche, della grande guerra e di alcuni fatti preceduti ad esse,* (ed. Mondadori). La *Nuova Antologia* del 1o. de septiembre de 1927 reproduce uno de sus capítulos: "El estallido de la guerra balcánica visto desde Sofía", donde se leen gracias de este tipo: "No puedo negar que la profunda convicción de la orientación austriaca, segura y permanente guía del Zar de los Búlgaros en toda su política exterior, adquirida por mí desde los últimos meses de 1911, no me haya impedido ver claro en la Liga balcánica y en la inminencia de la guerra contra Turquía. A tantos años de distancia no acabo de reprochármelo lo suficiente (!) porque si no vi venir un hecho accesorio (?!) y por así decir (!) episódico (!) de la política búlgara, ello fue únicamente porque veía demasiado clara (¡y lo dice en serio!) la línea princi|pal. 13 bis
Fue como si dijéramos un fenómeno de presbicie política, y en política la presbicie es mejor que la miopía, así como ésta es, indudablemente, mejor que la ceguera absoluta de la cual, debo decir en mi descargo (!), dieron prueba, en aquella y en tantas ocasiones posteriores, muchos de mis colegas".[1]

El pasaje es interesante incluso desde otros puntos de vista, aparte del que particularmente atañe al juicio sobre la diplomacia italiana. El candor ameno lleva a De Bosdari a decir manifiestamente lo que otros solamente piensan para justificar sus errores y no dicen abiertamente en esta forma. ¿Existe una línea no formada de "hechos accesorios" y de "episodios", como dice De Bosdari? ¿Y comprender una línea no significa lograr comprender y por lo tanto, prever y organizar esta cadena de hechos accesorios? Quien habla de línea en este sentido, en realidad quiere decir una "categoría sociológica", una "abstracción". ¿Algunas veces adivina? Es verdad, pero a este propósito podría citarse el pensamiento de Guicciardini sobre la "obstinación".[2]

§ <22>. *Lorianismo.* En una nota dedicada a Alberto Lumbroso escribí que éste no heredó de su padre las cualidades de estudioso sobrio, preciso, disciplinado.[1] Giacomo Lumbroso, muerto en 1927 (me parece)[2] fue un historiador de la época helenística, papirólogo, lexicógrafo

de la Grecia alejandrina. (Cfr. el artículo "Giacomo Lumbroso" de V. Scialoja, en la *Nuova Antologia* del 16 de septiembre de 1927.) [¿Fue también profesor de historia moderna antes de Fedele?][3]

§ <23>. *Loria.* Sus memorias, publicadas en 1927 por N. Zanichelli, Bolonia, se titulan: *Ricordi di uno studente settuagenario.* L. 10.[1]

§ <24>. *Motivos del Risorgimento. El separatismo siciliano.* Un libro de Luigi Natoli, *Rivendicazioni (attraverso le rivoluzioni siciliane del 1848-1860).* Treviso. Cattedra italiana di pubblicità, 1927, L. 14. "Natoli quiere reaccionar contra aque-
14 lla tendencia | de estudios y estudiosos que todavía hoy, por escaso dominio de los testimonios o por residuos de antiguas prevenciones políticas, tiende a desvalorizar la contribución de Sicilia a la historia unitaria del Risorgimento. El autor polemiza especialmente con B. Croce, el cual considera la revolución siciliana de 1848 como un "movimiento separatista" perjudicial para la causa italiana, etcétera, etcétera".[1] Lo que es interesante en esta literatura siciliana, periodística o libresca, es especialmente el tono fuertemente polémico e irritado. Ahora bien, la cuestión debería ser simple, desde el punto de vista histórico: el separatismo o existió o no existió o fue sólo una tendencia en una medida a determinarse según el método histórico, haciendo abstracción de toda evaluación polémica de partido, de corriente o de ideología. Si el separatismo hubiese existido no sería históricamente "reprobable" o "inmoral" o "antipatriótico", sino que hubiera sido un acontecimiento que habría que explicar o reconstruir históricamente. El hecho de que continúe la polémica encarnizadamente significa que existen "intereses actuales" y no sólo pasados en juegos, o sea, significa que estas mismas publicaciones demuestran precisamente lo que querrían negar. Natoli parece que sostiene que la acusación de separatismo juega con el equívoco aprovechando el programa federalista que en un primer momento pareció a algunos hombres insignes de la isla y a sus representados la solución más adecuada a las tradiciones políticas locales, etcétera. De cualquier modo, el hecho de que el programa federalista haya tenido sus más enérgicos defensores en Sicilia y sea el que más haya durado tiene su significación.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 124-25.

§ <25>. *La función de los católicos en Italia (Acción Católica).* En la *Nuova Antologia* del 1o. de noviembre de 1927, G. Suardi publica una nota "Quando e come i cattolici poterono partecipare alle elezioni politiche", muy interesante y digno de ser conservado como documento de la actividad y la función de la Acción Católica en Italia. A fines de
14 bis septiembre de 1904, después de la huelga | general, Suardi fue llamado

telegráficamente a Milán por Tommaso Tittoni, ministro de Asuntos Exteriores en el gobierno Giolitti (Tittoni se encontraba en su villa de Desio en el momento de la huelga y parecía que él, dado el peligro de que Milán estuviese a punto de quedar aislada por falta de comunicaciones, debiera asumir responsabilidades personales y especiales; este comentario de Suardi me parece que significa que los reaccionarios locales habían pensado ya en aquella iniciativa, de acuerdo con Tittoni). Tittoni le comunicó que el Consejo de Ministros había decidido convocar inmediatamente las elecciones y que era preciso unir todas las fuerzas liberales y conservadoras en el esfuerzo por cerrarles el paso a los partidos extremistas. Suardi, exponente liberal de Bergamo, había conseguido en esta ciudad ponerse de acuerdo con los católicos para las administraciones locales: era necesario obtener el mismo resultado para las elecciones políticas, persuadiendo a los católicos de que el *no expedit* de nada servía a su partido, perjudicaba a la religión y era gravemente dañino para la patria, dejando libre el paso al socialismo. Suardi aceptó el encargo. En Bergamo habló con el abogado Paolo Bonomi y logró convencerlo de ir a Roma, presentarse al Papa y sumarse a las insistencias de Bonomelli y de otros notables personajes para que fuese eliminado el *non expedit*, incluido el de los católicos bergamascos. Pío X primero se negó a quitar el *non expedit,* pero aterrorizado por Bonomi que le pintó un cuadro catastrófico de las consecuencias que tendría en Bergamo la ruptura entre católicos y el grupo Suardi, "en lento y grave tono, exclamó: 'Hagan, hagan lo que les dicte su conciencia'. (Bonomi): '¿Hemos comprendido bien. Santidad? ¿Podemos interpretar que es un *sí*?' (Papa): 'Hagan lo que les dicte su conciencia, repito' ". (Inmediatamente después) Suardi tuvo un coloquio con el cardenal Agliardi (de tendencia liberal), quien lo puso al corriente de lo que había sucedido en el Vaticano después de la audiencia concedida por el Papa a Bonomi. (Agliardi <estaba> de acuerdo con Bonomelli para que se eliminase el *non expedit.*) El día siguiente a esta audiencia un periódico oficioso del Vaticano | publicó un 15
artículo que desmentía los rumores difundidos en torno a la audiencia y a novedades acerca del *non expedit*, afirmando taxativamente que en esa cuestión nada había cambiado. Agliardi pidió audiencia inmediatamente y a sus preguntas el Papa repitió su fórmula: "He dicho (a los bergamascos) que hagan lo que les dicte su conciencia". Agliardi hizo publicar un artículo en un periódico romano, donde se afirmaba que del pensamiento del Papa para las próximas elecciones políticas eran depositarios el abogado Bonomi y el profesor Rezzara y que a éstos debían dirigirse las organizaciones católicas. Así se presentaron candidaturas católicas (Cornaggia en Milán, Cameroni en Treviglio, etcétera) y en Bergamo aparecieron manifiestos de ciudadanos hasta entonces abstencionistas en apoyo de candidaturas políticas.[1]

Para Suardi este acontecimiento señala el fin del *non expedit* y representa el logro de la unidad moral de Italia, pero exagera un tanto, aunque el hecho sin duda es importante.

§ <26>. *América y Europa*. En 1927 la Oficina Internacional del Trabajo de Ginebra publicó los resultados de una investigación acerca de las relaciones entre patronos y obreros en los Estados Unidos: *Les rélations industrielles aux États Unis*. Según Gompers, los objetivos finales del sindicalismo norteamericano consistirían en la progresiva institución de un control paritario, que se extendiese desde cada empresa independiente hasta el conjunto total de la industria y estuviese coronado por una especie de parlamento orgánico.[1] (Ver qué forma adopta en palabras de Gompers y C. la tendencia de los obreros a la autonomía industrial.)

§ <27>. *El Príncipe Carlos de Rohan*. Fundó en 1924 la Federación
de Uniones Intelectuales y dirige una revista (*Europäische Gespräche?*).
Los italianos participan en esta federación: su Congreso del 25 se celebró
en Milán. La Unión italiana está presidida por S. E. Vittorio Scialoja.[1]
En 1927 Rohan publicó un libro sobre Rusia (*Moskau. Ein Skizzenbuch
aus Sowietrussland*, Verlag G. Braun en Karlsruhe), adonde había rea-
15 bis lizado un viaje. El libro debe de ser | interesante dada la personalidad
social del autor. Llega a la conclusión de que Rusia "seinen Weg gefunden hat".[2]

§ <28>. *Revistas tipo*. Puesto que la revista tipo *Critica* de Croce y *Politica* de Coppola y Rocco exige inmediatamente un cuerpo de redactores especializados, capaces de proporcionar con cierta periodicidad un material científicamente seleccionado, puede ser anticipada con la publicación de un *Anuario*. Este anuario, como es natural, no debería tener ninguna semejanza con un *Almanaque* popular común (cuya compilación está vinculada cualitativamente al periódico cotidiano, y se hace teniendo en mente al lector medio del periódico diario); no debería ser tampoco una antología ocasional de escritos demasiado largos para ser publicados en otro tipo de revista: por el contrario, debería ser preparado orgánicamente según un plan general que abarcase bastantes años (cinco años, por ejemplo) a fin de presuponer el desarrollo de un programa determinado. Podría estar dedicado a un solo tema o estar dividido en secciones y tratar una serie de cuestiones fundamentales (la constitución del Estado, la política internacional, la cuestión agraria, etcétera). Cada *Anuario* debería ser completo (no debería tener textos con continuación) y contar con índices analíticos, etcétera, etcétera.[1]

Cfr. *Cuaderno 24* (XXVII), p. 18.

§ <29>. *El Catálogo de catálogos del libro italiano* publicado por la Sociedad General de las Mensajerías Italianas de Bolonia en 1926 (me parece que se han publicado sucesivamente otros suplementos) es una publicación que debe tenerse presente para las investigaciones bibliográficas. Este repertorio contiene los datos de 65 000 volúmenes (menos el del editor) clasificados en 18 clases y dos índices
alfabéticos, | uno de autores, editores y traductores y otro de temas con sus respec- 16
tivas llamadas a la clase y al número de orden.[1]

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), p. 3.

§ <30>. *Otra publicación bibliográfica* que debe tenerse presente es el *Catalogo metodico degli scritti contenuti nelle Publicazioni periodiche italiane e straniere,* publicado por la Biblioteca de la Cámara de Diputados.[1]

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), p. 3.

§ <31>. *Revistas tipo.* Para una exposición general de los principales tipos de revistas anotar la actividad periodística de Carlo Cattaneo: el *Archivio Triennale* y el *Politecnico.* El *Politecnico* es un tipo de revista que debe estudiarse cuidadosamente (junto con la revista *Scientia* de Rignano).

Sobre Antonio Labriola: resumen objetivo sistemático de sus publicaciones sobre el materialismo histórico para sustituir los volúmenes agotados que la familia no reedita; esta tarea sería el comienzo de la actividad para volver a poner en circulación las posiciones filosóficas de Labriola que son poco conocidas fuera de un círculo limitado.

Leone Davidovi en sus memorias habla de un "dilettantismo" de Labriola:[1] ¡es asombroso! No se comprende este juicio, que no se justifica más que como un reflejo "inconsciente" de una tradición de la socialdemocracia rusa y especialmente de las opiniones de Plejánov. En realidad, Labriola, afirmando que la filosofía del marxismo está contenida en el marxismo mismo, es el único que trató de dar una base científica al materialismo histórico. La tendencia dominante ha dado lugar a dos corrientes: 1] aquella, representada por Plejánov (cfr. *Cuestiones fundamentales del marxismo*)[2] que recae en el materialismo vulgar, después de haberse esforzado por resolver el problema de los orígenes del pensamiento de Marx sin haber sabido plantear correctamente el problema; el estudio de la cultura filosófica de Marx (o de las "fuentes" de su filosofía) es ciertamente necesario, pero
como premisa | al estudio, mucho, más importante, de su propia filosofía, que no se 16 bis
agota en las "fuentes" o en la "cultura" personal. Este trabajo muestra el método positivista clásico seguido por Plejánov y su escasa capacidad especulativa; 2] esta tendencia creó su opuesta, de vincular el marxismo con el kantismo, y con ello condujo, en último análisis, a la conclusión oportunista expresada por Otto Bauer en su reciente librito *Socialismo y religión* de que el marxismo puede ser "sostenido"

o "integrado" por una filosofía cualquiera, por lo tanto también por la llamada "filosofía perenne de la religión".[3] Pongo ésta como segunda tendencia, porque ella, con su agnosticismo, abarca todas las tendencias menores no "materialistas vulgares", hasta la freudiana de De Man. ¿Por qué Labriola no tuvo éxito en la literatura socialdemócrata? Puede decirse a propósito de la filosofía del marxismo lo que la Luxemburgo dice a propósito de la economía:[4] en el periodo romántico de la lucha, del Sturm und Drang popular, se apunta todo el interés hacia las armas más inmediatas, hacia los problemas de táctica política. Pero desde el momento en que existe un nuevo tipo de Estado, nace [concretamente] el problema de una nueva civilización y con ello la necesidad de elaborar las concepciones más generales, las armas más refinadas y decisivas. He aquí que Labriola deba volverse a poner en circulación y su planteamiento del problema filosófico deba hacerse predominar. Ésta es una lucha por la cultura superior, la parte positiva de la lucha por la cultura que se manifiesta en forma negativa y polémica con los a-privativos y los anti- (anticlericalismo, ateísmo, etcétera). Ésta es la forma moderna del laicismo tradicional que se halla en la base del nuevo tipo de Estado.

El tratamiento analítico y sistemático de la concepción de Labriola podría ser la sección filosófica de la revista tipo *Voce* - *Leonardo* (*Ordine Nuovo*)[a] y podría
17 alimentar la sección | al menos por seis meses o un año. Sería preciso, además, compilar una bibliografía "internacional" sobre Labriola (*Neue Zeit*, etcétera).

[*Temas de cultura.*] Sobre Andrea Costa: selección de sus proclamas y manifiestos del primer periodo de actividad romañola: recopilación crítica, con anotaciones y comentarios históricos y políticos.

Cfr. *Cuaderno 24* (XXVII), pp. 18-19; *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 78 bis-80.

§ <32>. *"Rendre la vie impossible."* "Il y a deux façons de tuer: une, que l'on désigne franchement par le verbe *tuer*; l'autre, celle qui reste sous-entendue d'habitude derrière ce euphémisme délicat: 'rendre la vie impossible'. C'est le mode d'assassinat, lent et obscur, qui consomme une foule d'invisibles complices. C'est un 'auto-da fé' sans '*coroza*' et sans flammes, perpétré par une Inquisition sans juge ni sentence . . ." Eugenio D'Ors, *La vie de Goya*, ed. Gallimard, p. 41.[1] En otro lugar la llama "Inquisición difusa".[2]

§ <33>. *Algunas causas de error.* Un gobierno, o un hombre político, o un grupo social, aplica una disposición política o económica. De ahí se sacan demasiado fácilmente conclusiones generales de interpretación de la realidad presente y de previsión del desarrollo de esta realidad.

[a] En el manuscrito: "O.N."

No se tiene suficientemente en cuenta el hecho de que la disposición
aplicada, la iniciativa promovida, etcétera, puede haberse debido a un
error de cálculo, y no representar por lo tanto ninguna "actividad his-
tórica concreta". En la vida histórica, como en la vida biológica, junto
a los que nacen vivos existen los abortos. Historia y política están estre-
chamente unidas, incluso son una misma cosa, pero hay que distinguir
en la apreciación los hechos históricos y los hechos y actos políticos. En
la historia, dada su larga perspectiva hacia el pasado y dado que los
resultados mismos de las iniciativas son un documento de la vitalidad
histórica, se cometen menos|errores que en la apreciación de los hechos 17 bis
y de los actos políticos en curso. Por ello, el gran político no puede
dejar de ser "cultísimo", eso es, debe "conocer" el máximo de elementos
de la vida actual; conocerlos no "librescamente", como "erudición", sino
en forma "viva", como sustancia concreta de "intuición" política (sin
embargo, para que se conviertan en él en sustancia viva de "intuición"
será preciso aprenderlos también "librescamente").

§ <34>. *Pasado y presente.* El aspecto de la crisis moderna que es
lamentado como "oleada de materialismo" está vinculado a lo que se lla-
ma "crisis de autoridad". Si la clase dominante ha perdido el consenso,
o sea, si no es ya "dirigente", sino únicamente "dominante", detentadora
de la pura fuerza coercitiva, esto significa precisamente que las grandes
masas se han apartado de las ideologías tradicionales, no creen ya en
lo que antes creían, etcétera. La crisis consiste precisamente en el hecho
de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se
verifican los fenómenos morbosos más variados.

A este parágrafo deben vincularse algunas observaciones hechas sobre
la llamada "cuestión de los jóvenes"[1] determinada por la "crisis de auto-
ridad" de las viejas generaciones dirigentes y por el impedimento me-
cánico que obstruye el desempeño de su misión a aquellos que podrían
dirigir. El problema es éste: ¿una ruptura tan grave entre masas popu-
lares e ideologías dominantes como la que tuvo lugar en la posguerra,
puede ser "remediada" con el puro ejercicio de la fuerza que impide im-
ponerse a las nuevas ideologías? El interregno, la crisis a la que así se
impide su solución históricamente normal, ¿se resolverá necesariamente
a favor de una restauración de lo viejo? Dado el | carácter de las ideo- 18
logías, esto debe excluirse, pero no en sentido absoluto. Entre tanto, la
depresión física conducirá, a la larga, a un escepticismo difuso y nacerá
una nueva "combinación" en la que, por ejemplo, el catolicismo se con-
vertirá aún más en puro jesuitismo, etcétera. También de esto se puede
concluir que se forman las condiciones más favorables para una expan-
sión inaudita del materialismo histórico. La misma pobreza inicial que

el materialismo histórico no puede dejar de tener como teoría difusa de masas, lo hará más expansivo. La muerte de las viejas ideologías se verifica como escepticismo frente a todas las teorías y las fórmulas generales y aplicación al puro hecho económico (ganancia, etcétera) y a la política no sólo realista de hecho (como lo es siempre), sino cínica en su manifestación inmediata (recordar la historia del *Preludio a Maquiavelo*[2] escrito seguramente bajo la influencia del profesor Rensi quien en cierto periodo —en el 21 o el 22— exaltó la esclavitud como medio moderno de política económica).[3] Pero esta reducción a la economía y a la política significa precisamente reducción de las superestructuras más elevadas a aquellas más adheridas a la estructura, o sea posibilidad [y necesidad] de formación de una nueva cultura.

§ <35>. *Giuseppe Rensi.* Es preciso investigar toda su carrera político-intelectual. Fue colaborador de la *Critica Sociale* (seguramente también estuvo como desterrado en Suiza después del 1894 o 98).[1] Su actual actitud "moralista" (ver sus artículos en la "*Nuova Rivista Storica*)[2] debe confrontarse con sus manifestaciones literarias y periodísticas de los años 1921-22-23 (artículos en el *Popolo d'Italia*).[3] Recordar su polémica con Gentile en el *Popolo d'Italia* después del congreso de filósofos celebrado en Milán[4] en 1926.[a]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 6.

§ <36>. *Hechos de cultura.* El episodio Salgari, contrapuesto a Julio
18 bis Verne, con la intervención | del ministro Fedele, campañas risibles en el *Raduno,* órgano del sindicato de autores y escritores, etcétera,[1] debe situarse junto a la representación de la farsa *Un'avventura galante ai bagni di Cernobbio* representada el 13 de octubre de 1928 en Alfonsine con motivo de la celebración del primer centenario de la muerte de Vincenzo Monti. Esta farsa, publicada en 1858 como complemento editorial de una obra teatral de Giovanni De Castro, es de un Vincenzo Monti, profesor en Coma por aquella época (en una simple lectura se advierte la imposibilidad de la atribución a Monti), pero fue "descubierta", atribuida a Monti y representada en Alfonsine, ante las autoridades, en una fiesta oficial, en el centenario montiano.[2] (Ver, por si acaso, en los periódicos de la época, el autor del asombroso descubrimiento y los personajes oficiales que se tragaron una tan gorda.)

§ <37>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Poquísimos "escritores" católicos

[a] En el manuscrito: "1925".

en Italia, especialmente en la poesía y en la novela. Gallarati-Scotti (de quien mencioné en otra nota[1] un rasgo característico de las *Storie dell'Amor Sacro e dell'Amor Profano*,[2] pero que sin embargo posee cierta dignidad). Paolo Arcari (más conocido como autor de ensayos literarios y políticos).[3] Luciano Gennari (quien escribió mucho en idioma francés).[4] No es posible hacer una confrontación entre los escritores católicos italianos y los franceses (Bourget, Bazin, Mauriac, Bernanos). Crispolti escribió una novela, *Il Duello*, de propaganda.[5] En realidad, el catolicismo italiano es tan estéril en el campo literario como en los otros campos de la cultura (cfr. Missiroli).[6] (Maria di Borio.)[7]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 49-50.

§ <38>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. A. Panzini: La vida de Cavour.*
"Un escritor inglés ha llamado a la historia de la unidad de Italia la más novelesca
historia de los | tiempos modernos."[1] (Panzini, además de crear lugares comunes 19
para los argumentos que trata, se las ingenia para recopilar todos los lugares comunes que sobre el mismo tema hayan sido escritos por otros autores, especialmente extranjeros: debe tener un fichero especial de lugares comunes, para condimentar oportunamente todos sus escritos.) "El rey Vittorio nació con la espada y sin miedo: dos terribles bigotes, una gran barba. Le gustaban las mujeres hermosas y la música del cañón. ¡Un gran rey!"

Este lugar común debe unirse al otro sobre la "tradición" militar del Piamonte y de su aristocracia: en realidad, en Piamonte ha faltado una "tradición" militar, o sea una "continuidad" de personal militar de primer orden, y esto se demostró en las guerras del Risorgimento, en las que no se reveló ninguna personalidad sino que, por el contrario, afloraron muchas deficiencias internas: en Piamonte había una población apta para las armas, de la que se podía extraer un buen ejército, y de tanto en tanto surgieron figuras militares de primer orden, como Emanuele Filiberto, Carlo Emanuele, etcétera, pero faltó precisamente una tradición, una continuidad en la aristocracia, en la oficialidad superior: cfr. lo que sucedió en el 48 cuando no se sabía de dónde sacar un comandante para el ejército y hubo que recurrir a un fantoche polaco. Las cualidades guerreras de Vittorio Emanuele II consistieron solamente en cierto coraje personal, del cual habría que pensar que es muy raro en Italia puesto que tanto se insiste en mencionarlo: es un poco la misma cuestión de la "hombría de bien": habría que pensar que en Italia la inmensa mayoría son unos bribones, si el ser hombres de bien es elevado a título de distinción. A propósito de Vittorio Emanuele II, recordar una anécdota referida por Ferdinando Martini en su libro póstumo de memorias: cuenta, poco más o menos (consultar) que Vittorio Emanuele, después de la toma de Roma, dijo que le disgustaba que ya no hubiese nada más que tomar, y esto parecía demostrar, a quien contaba la anécdota, que no había existido un rey más conquistador
que Vittorio Emanuele.[2] | Podrían dársele a esta anécdota muchas otras explica- 19 bis

ciones, y no muy brillantes. Recordar el epistolario de M. D'Azeglio publicado por Bollea en el *Bolletino Storico Subalpino*;[3] cuestiones entre Vittorio Emanuele y Quintino Sella.[4]

Lo que siempre me ha asombrado es que se insiste tanto en las publicaciones tendientes a hacer popular la figura de Vittorio Emanuele por medio de las anécdotas galantes en las cuales altos funcionarios y oficiales visitaban familias para convencer a los padres de que dejasen a sus hijas ir a la cama del rey, por dinero. Pensándolo bien, es inconcebible que se publiquen estas cosas creyendo reforzar así el amor popular. "... el Piamonte ... tiene una tradición guerrera, tiene una nobleza guerrera ..." Podría observarse que Napoleón III, dada la "tradición [guerrera]" de su familia, se ocupó de la ciencia militar y escribió libros que según parece no eran demasiado malos para su época. "¿Las mujeres? Ya, las mujeres. En este renglón él (Cavour) estaba muy de acuerdo con su rey, aunque también en esto había algunas diferencias. El rey Vittorio era de muy buen diente como habría podido atestiguar la bella Rosina, que fue luego condesa de Mirafiori", y así por este estilo hasta recordar que los propósitos galantes del rey en la corte de las Tuglierí (sic) fueron tan audaces "que todas las damas quedaron amablemente aterradas. ¡Aquel fuerte, magnífico rey montañés!" "Cavour era mucho más refinado. Caballerosos sin embargo ambos y, me atrevería a decir, románticos (!!!)" "Massimo d'Azeglio ... como delicado gentilhombre que era ...".

La alusión de Panzini a la que me refiero en la p. 10[5] como algo que no se puede comprender sin haber leído el comentario del *Resto del Carlino*, se comprende, después de haber releído el segundo capítulo de la *Vita di Cavour* (*Italia Letteraria* del 16 de junio): este fragmento: "No tiene necesidad de adoptar actitudes específicas. Pero en ciertos momentos debía de parecer maravilloso y terri-
20 ble. El aspecto de la grandeza humana es tal que in | funde en los otros obediencia y terror, y ésta es una dictadura más fuerte que la de asumir muchas carteras en los ministerios". Es increíble cómo semejante frase se le haya podido escapar a Panzini y es natural que el *Resto del Carlino* la haya detectado: Panzini escribe en su carta: "Respecto a ciertas frases contra la dictadura, seguramente fue un error fiarme de los conocimientos históricos del lector. Cavour, en 1859, exigió los poderes dictatoriales asumiendo diversas carteras, entre las que se contaba la de la guerra, con gran escándalo de la entonces casi virgen constitucionalidad. No fue esta forma material de dictadura la que indujo a la obediencia, sino la dictadura de la grandeza humana de Cavour".[6]

"... la guerra de Oriente, una cosa bastante complicada, que por la claridad del discurso se omite". (Se afirma que Cavour es un grandísimo político, etcétera, pero la afirmación no se convierte nunca en representación histórica concreta: por "la claridad del discurso se omite". El significado de la expedición a Crimea y de la capacidad política de Cavour al haberla decidido, es omitido "por claridad"). La semblanza de Napoleón III es impagable por su descaro, pero no se explica por qué Napoleón colaboró con Cavour. Habría que citar demasiado y en el fondo no vale la pena. Si tuviese que escribir sobre la cuestión tendría sin embargo que

volver a revisar el libro (si es que se publica) o ese año de la *Italia Letteraria.*

"En el Museo napoleónico de Roma hay un precioso puñal con una hoja que puede atravesar el corazón" (¡no es un puñal común, a lo que parece!). "¿Puede este puñal servir como documento? De puñales yo no tengo experiencia, pero oí decir que aquél era el puñal carbonario que se confiaba a quien entraba en la secta tenebrosa, etcétera." (Panzini debe de haber estado siempre obsesionado por los puñales: recordar la "lívida hoja" de la *Lanterna di Diogene.*[7] En Romaña debe de haberse topado casualmente con algún alboroto y debe de haber visto algunos ojos mirarlo aviesamente: de ahí las "lívidas hojas" que pueden atravesar el corazón, etcétera).

"Y quien quiera ver cómo | la secta carbonaria adoptaba el aspecto de Belcebú, 20 bis
que lea la novela *L'Ebreo di Verona* de Antonio Bresciani, y se divertirá (! sic) una enormidad, también porque, a despecho de cuanto digan los modernos, aquel padre jesuita fue un gran narrador."[8] (Este pasaje podría ponerse como lema al ensayo sobre los sobrinitos del padre Bresciani: está en el tercer capítulo de la *Vita di Cavour* en la *Italia Letteraria* del 23 de junio de 1929.)

Toda la *Vita di Cavour* es una burla de la historia. Si las vidas noveladas son la forma actual de la literatura amena tipo Alejandro Dumas, Panzini es el nuevo Ponson du Terrail. Panzini quiere demostrar tan ostentosamente que "se las sabe todas" sobre el modo de actuar de los hombres, que es un realista tan tremendamente astuto, que al leerlo dan ganas de refugiarse en Condorcet o en Bernardino de Saint-Pierre, que al menos no son tan filisteos. Ningún vínculo histórico es reconstruido en el foco de una personalidad; la historia es una sucesión de historietas divertidas sin vínculos ni de personalidad ni de otras fuerzas sociales; es verdaderamente una nueva forma de jesuitismo, mucho más acentuada que cuanto yo mismo hubiese creído leyendo la *Vita* por entregas. Podrían oponerse al lugar común de la "nobleza guerrera y no de antecámara" los juicios que luego se van dando sucesivamente sobre los distintos generales: La Marmora, Della Rocca, a veces con palabras de desprecio inconsciente. "Della Rocca es un guerrero. En Custoza, 1866, no brillará por excesivo valor, pero es un guerrero obstinado y por eso se mantiene firme con los boletines." (Es una frase de revista humorística tipo *Asino.* Della Rocca no quería seguir mandando los boletines del Estado Mayor a Cavour, quien había observado la mala redacción literaria, en la que colaboraba el rey.) (Otras alusiones del mismo tipo para La Marmora y para Cialdini —aunque Cialdini no era piamontés—, y no se menciona un nombre de general piamontés que haya brillado: otra alusión a Persano.)

Verdaderamente no se entiende qué es lo que Panzini quiso escribir con esta *Vita* 21
di Cavour; una vida de Cavour ciertamente no lo es; ni una biografía de Cavour-hombre, ni una reconstrucción de Cavour político; en verdad, del libro de Panzini, Cavour sale muy malparado y muy disminuido: su figura no tiene ningún relieve concreto, excepto en las jaculatorias que Panzini repite de tanto en tanto: héroe, soberbio, genio, etcétera. Pero al no estar justificadas estas jaculatorias (y por eso son jaculatorias) parecen a veces traídas por los cabellos, si no se comprende que

la medida que Panzini adopta para juzgar el heroísmo, la genialidad, la grandeza, etcétera, es su propia medida, la de la genialidad, grandeza, etcétera, del señor Panzini Alfredo. También hay que decir que Panzini exagera al ver el dedo de Dios, el hado, la providencia, en tantos acontecimientos; en el fondo, es la concepción de la estrella anunciadora con palabras de tragedia griega o de padre jesuita, pero que no por ello resulta menos trivial y banal. El mismo insistir demasiado en el elemento "providencial" significa disminuir la función del esfuerzo italiano, que sin embargo, tuvo su parte. ¿Qué significa en este caso esta cualidad milagrosa de la revolución italiana? Significa que entre el elemento nacional y el internacional del suceso, es el internacional el que más ha contado. ¿Es ésta la verdad? Habría que decirlo, y seguramente la grandeza de Cavour resultaría mucho más y su función personal, su "heroísmo", resultaría mucho más digno de exaltación. Pero Panzini quiere abarcar demasiado y no recoge nada sensato: y tampoco sabe qué cosa es una revolución ni quiénes son los revolucionarios. Todos fueron grandes y fueron revolucionarios, etcétera, etcétera.

En la *Italia Letteraria* del 2 de junio de 1929 se publica una entrevista de Antonio Bruers con Panzini: "Come e perché Alfredo Panzini ha scritto una 'Vita di Cavour' "; ahí se dice que el mismo Bruers (parece que Bruers fue quien tradujo
21 bis el *Cavour* de Paléologue)[9] indujo a Panzini a escribir el libro, | "de modo que el
público pudiese tener al fin un 'Cavour' italiano, después de haber tenido uno alemán, uno inglés y uno francés". Panzini dice en la entrevista que su *Vida* "no es una monografía en el sentido histórico-científico de la palabra; es un retrato destinado no a los cultos, a los "especialistas", sino al "gran público". Panzini cree que hay partes originales en su libro y precisamente el hecho de haber dado importancia al atentado de Orsini para explicar la actitud de Napoleón III: según Panzini, Napoleón III habría pertenecido de joven a la Carbonaria, "la cual ligó con un compromiso de honor al futuro soberano de Francia": Orsini, mandatario de la Carbonaria, habría recordado a Napoleón su compromiso y en consecuencia, etcétera (exactamente una novela a la Ponson du Terrail: Orsini debía haberse olvidado de la Carbonaria hacía ya muchos años en la época del atentado, y sus represiones del 48 en las Marcas fueron precisamente contra viejos carbonarios). Las razones de la indulgencia de Napoleón para con Orsini (o por mejor decir algunos de sus gestos personales, porque de todos modos Orsini fue guillotinado) se explican sin duda banalmente por el temor al cómplice que huyó y que podía volver a hacer el intento: ciertamente también la gran seriedad de Orsini, que no era un exaltado cualquiera, debía imponerse. Panzini olvida además que había ocurrido la guerra de Crimea y la orientación general de Napoleón pro-italiano, tanto que el atentado de Orsini pareció destruir la trama ya urdida. Toda la "hipótesis" de Panzini se basa además en el famoso puñal, del que no se ha probado que fuese de la Carbonaria. Es verdaderamente una novela a la Ponson.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 38-46.

§ <39>. *Pasado y presente*. El problema de la capital: Roma - Milán. Función y posición de las ciudades más importantes: Turín - Trieste - Génova - Bolonia - Florencia - Nápoles- Palermo - Bari - Ancona, etcétera. En la estadística industrial de 1927 y en las publicaciones que han expuesto los resultados, ¿existe una división de estos datos por ciudades y por centros industriales en general?[1] (La in|dustria textil presenta zonas industriales 22
sin gran ciudad, como *biellese, comasco, vicentino*, etcétera.) Importancia social y política de la ciudad italiana.

Este problema está ligado al de las "cien ciudades", o sea a la aglomeración en burgos (ciudades) de la burguesía rural, y de la aglomeración en burgos campesinos de grandes masas de obreros agrícolas y de campesinos sin tierra donde existe el latifundio extensivo (Puglia, Sicilia). Está vinculado también al problema de cuál grupo social ejerce la dirección política e intelectual sobre las grandes masas, dirección de primer grado y de segundo grado (los intelectuales ejercen a menudo una dirección de segundo grado, porque ellos mismos se encuentran bajo la influencia de los grandes propietarios terratenientes y éstos a su vez, directa e indirectamente, son dirigidos por la gran burguesía, especialmente financiera).

§ <40>. *Reforma y Renacimiento*. Las observaciones dispersas sobre el distinto alcance histórico de la Reforma protestante y del Renacimiento italiano, de la Revolución francesa y del Risorgimento (la Reforma es al Renacimiento lo que la Revolución francesa es al Risorgimento), pueden ser agrupadas en un ensayo único con un título que podría ser "Reforma y Renacimiento" y que podría tomar como base las publicaciones aparecidas del 20 al 25 en torno a este tema: "de la necesidad de que en Italia tenga lugar una reforma intelectual y moral" ligada a la crítica del Risorgimento como "conquista real" y no movimiento popular por obra de Gobetti, Missiroli y Dorso.[1] (Recordar el artículo de Ansaldo en el *Lavoro* de Génova contra Dorso y contra mí.)[2] ¿Por qué se plantea este problema en ese periodo? La respuesta está en los acontecimientos . . . (Episodio cómico: artículo de Mazzalo en *Conscientia* de Gangale, en donde se recurría a Engels.)[3] Precedente histórico en el ensayo de Masaryk sobre Rusia (en 1925 traducido al italiano por Lo Gatto): Masaryk explicaba la debilidad política del pueblo | ruso 22 bis
por el hecho de que en Rusia no hubo una Reforma religiosa.[4]

§ <41>. *Los sobrinitos del padre Bresciani*. Ciertamente sería injusto pretender que cada año o incluso cada diez años la literatura de un país tenga un *Los novios*, o un *Sepulcros*, etcétera, etcétera. Pero precisamente por ello la crítica que

puede hacerse de estas épocas es una crítica de "cultura", una crítica de "tendencia". Es verdad que en ciertos periodos las cuestiones prácticas absorben todas las inteligencias para su resolución (en cierto sentido, todas las fuerzas humanas se concentran en el trabajo estructural y aún no se puede hablar de superestructuras: los americanos, además, según lo que escribe Cambon en el prefacio a la traducción francesa de la autobiografía de Ford,[1] han creado una teoría de esto), puesto que sería "poesía", o sea "creación", sólo aquella económico-práctica; pero de eso se trata precisamente: que haya una creación, en cualquier caso, y por otra parte podría preguntarse cómo es posible que esta obra "creativa" económico-práctica, en cuanto exalta las fuerzas vitales, las energías, las voluntades, los entusiasmos, no asuma también formas literarias que la celebren. Verdaderamente eso no sucede: las fuerzas no son expansivas, sino puramente represivas y, obsérvese bien, pura y totalmente represivas no sólo de la parte adversa, lo cual sería natural, sino de la parte propia, lo cual es precisamente típico y da a estas fuerzas el carácter represivo. Toda innovación es represiva para sus adversarios, pero desencadena fuerzas latentes en la sociedad, las potencia, las exalta, es, por lo tanto, expansiva. Las restauraciones son universalmente represivas: crean precisamente a los "padres Bresciani", la literatura a la padre Bresciani. La psicología que <ha> antecedido a
23 estas innovaciones es el "pánico", el temor cósmico a fuerzas demoniacas que | no se comprenden y no se pueden controlar. El recuerdo de este "pánico" perdura largo tiempo y dirige la voluntad y los sentimientos: la libertad creadora ha desaparecido, queda el hastío, el espíritu de venganza, la ceguera estúpida. Todo se vuelve práctico, inconscientemente, todo es "propaganda", es polémica, es negación, pero en forma mezquina, limitada, jesuítica.

Cuando se juzga a un escritor y se conoce sólo su primer libro, el juicio tomará en cuenta la "edad", porque es un juicio de cultura: un fruto verde de un joven, es un fruto podrido si es de un viejo.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 50-53.

§ <42>. *Pasado y presente.* La fábula del castor (el castor, perseguido por los cazadores que quieren arrancarle los testículos de los que se extraen medicamentos, para salvar la vida se arranca él mismo los testículos). ¿Por qué no ha habido defensa? Escaso sentido de la dignidad humana y de la dignidad política de los partidos: pero estos elementos no son factores naturales, deficiencias propias de un pueblo en forma permanentemente característica. Son "hechos históricos" que se explican por la historia pasada y por las condiciones sociales presentes. *Contradicciones aparentes*: dominaba una concepción fatalista y mecánica de la historia (Florencia 1917, acusación de bergsonismo)[1] y por ello se daban actitudes de un voluntarismo formalista flojo y trivial: por ejemplo, el proyecto de constituir en 1920 un Consejo urbano en Bolonia

únicamente con elementos de las organizaciones, o sea de sustituir[a] un organismo histórico arraigado en las masas, como la Cámara del Trabajo, por un organismo puramente abstracto y libresco.[2] ¿Existía al menos la finalidad política de dar una hegemonía al elemento urbano, que con la constitución del Consejo venía a tener un centro propio, dado que la Cámara del Trabajo era provincial? Esta intención faltaba absolutamente y, por lo demás, el proyecto no se realizó.

El discurso de Treves sobre la "expiación":[3] este discurso me parece
fundamental para comprender la confusión política y el | dilettantismo 23 bis
polémico de los líderes. Detrás de estas escaramuzas se halla el miedo a las responsabilidades concretas, detrás de este miedo la falta de unión con la clase representada, la falta de comprensión de sus necesidades fundamentales, de sus aspiraciones, de sus energías latentes: partido paternalista, de pequeños burgueses que van de compañeros de viaje. ¿Por qué no defensa? La idea de la psicosis de guerra es que un país civilizado no puede "permitir" que tengan lugar ciertas escenas salvajes. Estas generalidades eran también ellas disfraces de otros motivos más profundos (por otra parte estaban en contradicción con la afirmación repetida cada vez después de una matanza: siempre dijimos que la clase dominante es reaccionaria), que siempre se centran en el alejamiento de la clase, o sea en las "dos clases": no se alcanza a comprender lo que sucederá si la reacción triunfa, porque no se vive la lucha real sino sólo la lucha como "principio libresco".

Otra contradicción en torno al voluntarismo: si se está contra el voluntarismo se debería apreciar la "espontaneidad". Pero no: lo que era "espontáneo" era cosa inferior, indigna de consideración, ni siquiera digna de ser analizada. En realidad, lo "espontáneo" era la prueba más aplastante de la ineptitud del partido porque demostraba la escisión entre los programas sonoros y los hechos miserables. Pero en tanto que los hechos "espontáneos" se producían (1919-1920), dañaban intereses, perjudicaban posiciones conquistadas, suscitaban odios terribles incluso en gentes pacíficas, hacían salir de la pasividad a estratos sociales estancados en la putrefacción: creaban, precisamente por su espontaneidad y por el hecho de que eran desaprobados, el "pánico" general, el "gran miedo" que no podían dejar de concentrar las fuerzas represivas despiadadas en la tarea de sofocarlos.

Un documento excepcional de esta separación entre representados y
representantes lo constituye el llamado pacto | de alianza entre Confede- 24
ración y Partido, que puede ser comparado con un Concordato entre la Iglesia y el Estado. El partido, que es en embrión una estructura estatal, no puede admitir ninguna división de sus poderes políticos, no puede ad-

[a] En el manuscrito aparece añadido entre líneas: "crear una repetición inútil".

mitir que una parte de sus miembros se impongan como poseedores de igualdad de derechos, como aliados del "todo", lo mismo que un Estado no puede admitir que una parte de sus súbditos, además de las leyes generales, hagan con el Estado al que pertenecen, y a través de una potencia extranjera, un contrato especial de convivencia con el propio Estado. La admisión de semejante situación implica la subordinación de hecho y de derecho del Estado y del Partido a la llamada "mayoría" de los representados, en realidad a un grupo que se impone como anti-Estado y anti-partido y que acaba por ejercer indirectamente el poder. En el caso del pacto de alianza resultaba claro que el poder no pertenecía al partido.

Al pacto de alianza correspondían los extraños vínculos entre partido y grupo parlamentario, así como los de alianza y de paridad de derechos. Este sistema de relaciones hacía que concretamente el partido no existiese como organismo independiente, sino sólo como elemento constitutivo de un organismo más complejo que tenía todas las características de un partido del trabajo, descentrado, sin voluntad unitaria, etcétera. Así, pues, ¿deben los sindicatos estar subordinados al partido? Sería un error plantear así la cuestión. La cuestión debe ser planteada así: cada miembro del partido, cualquiera que sea la posición o cargo que ocupe, sigue siendo siempre un miembro del partido y está subordinado a su dirección. No puede haber subordinación entre sindicato y partido, si el sindicato ha elegido espontáneamente como su dirigente a un miembro del partido: significa que el sindicato acepta [libremente] las directrices del partido y por lo tanto acepta libremente (incluso desea) su control sobre sus funcionarios.[4]

Esta cuestión no fue planteada justamente en 1919, por más que existía un gran precedente instructivo, el de junio de 1914:[5] porque en realidad no existía una política de fracciones, o sea una política del partido.

24 bis § <43>. *Pasado y presente.* Un episodio bastante oscuro, por no decir tenebroso, lo constituyen las relaciones de los reformistas con la plutocracia: la *Critica Sociale* administrada por Bemporad, o sea por la Banca Comercial (Bemporad era también el editor de los libros políticos de Nitti), la entrada del ingeniero Omodeo en el círculo de Turati, el discurso de Turati, "Rifare l'Italia", sobre la base de la industria eléctrica y de las cuencas montañosas, discurso sugerido y seguramente escrito en colaboración con Omodeo.[1]

§ <44>. *Pasado y presente.* A este ensayo pertenecen las observaciones escritas en otra parte sobre los tipos "extraños" que circulaban en el

partido y en el movimiento obrero: Ciccotti-Scozzese, Gatto-Roissard,[1] etcétera. Ninguna política interna de partido, ninguna política organizativa, ningún control de los hombres. Pero sí abundante demagogia contra los intervencionistas aunque hubiesen sido intervencionistas desde jovencísimos. La moción mediante la cual se establecía que los intervencionistas no podían ser admitidos en el partido sólo fue un medio de coacción y de intimidación individual y una afirmación demagógica. Ciertamente no impidió a Nenni el ser admitido no obstante su sospechoso pasado (lo mismo respecto a Francesco Rèpaci), mientras que sirvió para falsificar la posición política del partido [que no debía hacer del intervencionismo el eje de su actividad] y para desencadenar odio y persecuciones personales contra determinadas categorías pequeñoburguesas. (Rèpaci se convirtió en corresponsal del periódico de Turín así como Nenni se convirtió en redactor, de manera que no se trata de gente que entró por la puerta trasera.)

El discurso de la "expiación" de Treves[2] y la fijación del intervencionismo están estrechamente vinculados: es la política de evitar el problema fundamental, el problema del poder, y de desviar la atención y las pasiones de las masas a objetivos secundarios, de esconder hipócritamente la responsabilidad histórico-política de la clase dominante, lanzando las iras populares sobre los instrumentos materiales y a menudo inconscientes de la política de la clase dominante: continuaba, en el fondo, una política giolittiana. A esta misma tendencia pertenece el artículo "Carabinieri reali" de Italo Toscani:[3] el perro que muerde | la piedra y no la mano 25
que la arroja. Toscani acabó después como escritor católico de derecha en el *Corriere d'Italia*. Era evidente que la guerra, con el enorme trastorno económico y psicológico que provocó, especialmente entre los pequeños intelectuales y pequeñoburgueses, habría radicalizado a estos estratos. El partido los convirtió en sus enemigos gratuitos, en vez de convertirlos en aliados, o sea que los rechazó hacia la clase dominante.

Función de la guerra en los demás países para seleccionar a los dirigentes del movimiento obrero y para determinar la precipitación de las tendencias de derecha. En Italia esta función no fue desempeñada por la guerra (giolittismo), sino que se produjo posteriormente de manera mucho más catastrófica y con fenómenos de traición en masa y de deserción tales como nunca se habían visto en ningún otro país.

§ <45>. *Pasado y presente.* La debilidad teórica, la falta total de estratificación y continuidad histórica de la tendencia de izquierda, fueron una de las causas de la catástrofe. Para indicar el nivel cultural es posible citar el caso de Abbo en el congreso de Livorno: cuando falta una actividad cultural del partido, los individuos se hacen una cultura como pue-

den y, con ayuda de la vaguedad del concepto de subversivo, sucede justamente que un Abbo se aprende de memoria las tonterías de un individualista.[1]

§ <46>. *Pasado y presente.* El concepto puramente italiano de "subversivo" puede ser explicado como sigue: una posición negativa y no positiva de clase: el "pueblo" siente que tiene enemigos y los identifica sólo empíricamente en los llamados señores (en el concepto de "señor" hay mucho de la vieja aversión del campo por la ciudad, y el vestido es un elemento fundamental de diferenciación: existe también la aversión contra la burocracia, en la que se ve únicamente al Estado: el campesino —incluso el medio propietario— odia al "funcionario", no al Estado, al que no comprende, y para él éste es el "señor" aunque económicamente el campesino sea superior a él, de donde se deriva la aparente contradicción de que para el campesino el señor es a menudo un "muerto de
25 bis hambre"). | Este odio "générico" es aún de tipo "semifeudal", no moderno, y no puede ser aportado como documento de conciencia de clase: es apenas su primera vislumbre, es sólo, precisamente, la posición negativa y polémica elemental: no sólo no se tiene conciencia exacta de la propia personalidad histórica, sino que tampoco se tiene conciencia de la personalidad histórica y de los límites precisos del propio adversario. (Las clases inferiores, estando históricamente a la defensiva, no pueden adquirir conciencia de sí más que mediante negaciones, a través de la conciencia de la personalidad y de los límites de clase del adversario: pero precisamente este proceso es todavía crepuscular, al menos a escala nacional.)

Otro elemento para comprender el concepto de "subversivo" es el del estrato conocido con la expresión típica de los "muertos de hambre". Los "muertos de hambre" no son un estrato homogéneo, y se pueden cometer graves errores en su identificación abstracta. En los pueblos y pequeños centros urbanos de ciertas regiones agrícolas existen dos estratos distintos de "muertos de hambre": uno es el de los "jornaleros agrícolas", el otro el de los pequeños intelectuales. Estos jornaleros no tienen como característica fundamental su situación económica, sino su condición intelectual-moral: son borrachos, incapaces de laboriosidad continuada y sin espíritu de ahorro, y por lo tanto a menudo son biológicamente tarados o por desnutrición crónica o por ser medio idiotas o deficientes. El campesino típico de estas regiones es el pequeño propietario o el mediero primitivo (que paga el alquiler con la mitad, el tercio o incluso dos tercios de la cosecha según la fertilidad y la posición de la propiedad), que posee algunos instrumentos de trabajo, la yunta de bueyes y la casita que por lo general ha construido él mismo en jor-

nadas no laborales, y que se ha procurado el capital necesario con al-
gunos | años de emigración, o yendo a trabajar a las "minas", o con 26
algunos años de servicio en los carabineros, etcétera, o sirviendo algunos
años como criado de un gran propietario, o sea "ingeniéndoselas" y
ahorrando. El "jornalero", por el contrario, no ha sabido o no ha querido
ingeniárselas y no posee nada, es un "muerto de hambre" porque el tra-
bajo por días es escaso y eventual: es un semimendigo, que vive a salto
de mata y rozando la delincuencia rural.

El "muerto de hambre" pequeñoburgués es originado por la burguesía rural, la propiedad se fragmenta en familias numerosas y acaba por ser liquidada, pero los elementos de la clase no quieren trabajar manualmente: así se forma un estrato famélico de aspirantes a pequeños empleos municipales, de escribanos, de comisionistas, etcétera, etcétera. Este estrato es un elemento perturbador en la vida de las zonas rurales, siempre ávido de cambios (elecciones, etcétera), produce al "subversivo" local y, como se halla bastante difundido, posee cierta importancia: se alía especialmente a la burguesía rural contra los campesinos, organizando a su servicio incluso a los "jornaleros muertos de hambre". En todas las regiones existen estos estratos, que tienen ramificaciones también en las ciudades, en donde confluyen con el hampa profesional y con el hampa fluctuante. Muchos pequeños empleados de las ciudades provienen socialmente de estos estratos y de ellos conservan la psicología arrogante del noble venido a menos, del propietario que se ve forzado a padecer con el trabajo. El "subversivismo" de estos estratos tiene dos caras: hacia la derecha y hacia la izquierda, pero la cara izquierda es un medio de extorsión: se vuelven siempre hacia la derecha en los momentos decisivos y su "valor" desesperado prefiere siempre tener como aliados a los carabineros.

Otro elemento a examinar es el llamado "internacionalismo" del pue-
blo italiano. Éste es correlativo al concepto de "subversivismo". Se trata
en realidad de un vago "cosmopolitismo" ligado a elementos históricos
bien precisables: al cosmopolitismo y universalismo medieval y católico,
que tenía su | sede en Italia y que se ha conservado por la ausencia de 26 bis
una "historia política y nacional" italiana. Escaso espíritu nacional y
estatal en sentido moderno. En otro lugar señalé[1] que, sin embargo, ha
existido y existe un particular chovinismo italiano, más difundido de lo
que parece. Las dos observaciones no son contradictorias: en Italia la
unidad política, territorial, nacional, tiene poca tradición (o quizá nin-
guna tradición), porque antes de 1870 Italia no fue nunca un cuerpo
unido, e incluso el nombre de Italia, que en tiempos de los romanos in-
dicaba la Italia meridional y central hasta la Magra y el Rubicón, en la
Edad Media perdió terreno frente al nombre Longobardia (ver el estudio
de C. Cipolla sobre el nombre "Italia" publicado en las Actas de la

Academia de Turín).[2] Italia tuvo [y conservó] sin embargo una tradición cultural que no se remonta a la antigüedad clásica, sino al periodo entre los siglos XIV y XVII y que fue vinculada a la era crásica del Humanismo y del Renacimiento. Esta unidad cultural fue la base en verdad muy débil del Risorgimento y de la unidad para centrar en torno a la burguesía a los estratos más activos e inteligentes de la población, y sigue siendo el sustrato del nacionalismo popular: por la ausencia en este sentimiento del elemento político-militar y político-económico, o sea de los elementos que están en la base de la psicología nacionalista francesa o alemana o norteamericana, sucede que muchos de los llamados "subversivos" e "internacionalistas" son "chovinistas" en este sentido, sin creer incurrir en contradicción.

Lo que hay que señalar, para comprender la virulencia que en ocasiones adopta este chovinismo cultural, es esto: que en Italia un mayor florecimiento científico, artístico, literario, coincidió con el periodo de decadencia política, militar, estatal (siglos XVI, XVII). (Explicar este fe-
27 nómeno: cultura áulica, | cortesana, o sea cuando la burguesía de las comunas <estaba> en decadencia, y la riqueza se había convertido de productiva en usuraria, con concentraciones de "lujo", preludio de la completa decadencia económica.)

Los conceptos[a] de revolucionario y de internacionalista, en el sentido moderno de la palabra, son correlativos al concepto preciso de Estado y de clase: escasa comprensión del Estado significa escasa conciencia de clase (comprensión del Estado existe no sólo cuando se le defiende, sino también cuando se le ataca para derrocarlo), en consecuencia escasa eficiencia de los partidos, etcétera. Bandas gitanescas, nomadismo político, no son hechos peligrosos e igualmente no eran peligrosos el subversionismo y el internacionalismo italianos.

Todas estas observaciones no pueden, naturalmente, ser categóricas y absolutas: sirven para intentar describir ciertos aspectos de una situación, para evaluar mejor la actividad desarrollada para modificarla (o la no actividad, o sea la no comprensión de las tareas propias) y para dar mayor relieve a los grupos que emergían de esta situación por haberla comprendido y modificado en su ámbito. [El "subversivismo" popular es correlativo al "subversivismo" de arriba, o sea al no haber existido nunca un "dominio de la ley", sino solamente una política de arbitrios y de camarilla personal o de grupo.][b]

§ <47>. *La ciencia de la política y los positivistas.* La política no es más que una [determinada] "fenomenología" de la delincuencia, es la

[a] En el manuscrito: "El concepto".
[b] Añadido en época posterior.

"delincuencia sectaria": ésta me parece ser la médula del libro de Scipio Sighele, *Morale provata e Morale politica*, nueva edición de *La delinquenza settaria* corregida y aumentada por el autor, Milán, Treves, 1913 (con el opúsculo *Contro il parlamentarismo* reproducido en apéndice).[1] Puede servir como "fuente" para ver cómo entendían los positivistas la "política", aunque sea superficial, prolijo e inconexo. La bibliografía está compilada sin método, sin precisión y sin necesidad (si un autor es citado en el libro por una afirmación incidental, en la bibliografía se incluye el libro del cual <se> tomó la cita). El libro puede servir como elemento para comprender las relaciones que existían en la década 1890-1900 entre | los intelectuales socialistas y los positivistas de la escuela lombro- 27 bis
siana, obsesionados por el problema de la criminalidad, al punto de hacer de él una concepción del mundo o casi (caían en una extraña forma de "moralismo" abstracto, porque el bien y el mal era algo trascendental y dogmático, que en concreto coincidía con la moral del "pueblo", del "sentido común"). El libro de Sighele debe de haber sido criticado por Guglielmo Ferrero, porque en la bibliografía se cita un artículo de Ferrero, "Morale individuale e morale politica", aparecido en la *Riforma Socialista*, año I, n. XI-XII. Libro de Ferri: *Socialismo e criminalità*; de Turati: *Il delitto e la questione sociale*. Ver bibliografía de Lombroso, Ferri, Garofalo (antisocialista), Ferrero, y otros que hay que buscar.

El opúsculo contra el parlamentarismo es también sumamente superficial y sin sustancia: puede ser citado como una curiosidad dada la época en que fue escrito: está totalmente basado en el concepto de que las grandes asambleas, los colegios, son organismos *técnicamente* inferiores al mando único o de unos pocos, como si ésta fuese la cuestión principal. Y pensar que Sighele era un demócrata y que precisamente por serlo se alejó en cierto punto del movimiento nacionalista. [En todo caso seguramente hay que vincular este opúsculo de Sighele con las concepciones "orgánicas" de Comte.][a]

§ <48>. *Pasado y presente. Espontaneidad y dirección consciente.* De la expresión "espontaneidad" pueden darse diversas definiciones, porque el fenómeno al que se refiere es multilateral. Antes que nada hay que señalar que no existe en la historia la espontaneidad "pura": ésta coincidiría con la "pura" mecanicidad. En el movimiento "más espontáneo" los elementos de "dirección consciente" son simplemente incontrolables, no han dejado ningún documento verificable. Puede decirse que el elemento de la espontaneidad es, por ello, característico de la "historia de las clases subalternas" e incluso de los elementos más marginales | y 28

[a] Añadido en época posterior.

periféricos de estas clases, que no han alcanzado la conciencia de clase "por sí misma" y que por ello no sospechan siquiera que su historia pueda tener alguna importancia y que tenga algún valor dejar rastros documentales de ella.

Existe pues una "multiplicidad" de elementos de "dirección consciente" en estos movimientos, pero ninguno de ellos es predominante, o sobrepasa el nivel de la "ciencia popular" de un determinado estrato social, del "sentido común", o sea de la concepción del mundo [tradicional] de aquel determinado estrato.

Es precisamente este elemento el que De Man, empíricamente, opone al marxismo, sin advertir (aparentemente) que cae en la misma posición de aquellos que habiendo descrito el folklore, la brujería, etcétera, y habiendo demostrado que estos modos de ver poseen una raíz históricamente vigorosa y que están tenazmente arraigados en la psicología de determinados estratos populares, creyesen haber "superado" la ciencia moderna y tomasen como "ciencia moderna" los articulejos de las revistas científicas para el pueblo y las publicaciones por entregas; éste es un verdadero caso de teratología intelectual, del que se tienen otros ejemplos: los admiradores del folklore precisamente, que defienden su conservación, los "brujeristas" ligados a Maeterlinck que opinan que se debe retomar el hilo de la alquimia y de la brujería, extirpado de la violencia, para volver a poner la ciencia en una vía más fecunda de descubrimiento, etcétera. Sin embargo De Man tiene un mérito incidental: demuestra la necesidad de estudiar y elaborar los elementos de la psicología popular, histórica y no sociológicamente, activamente (o sea para tranformarlos, educándolos, en una mentalidad moderna) y no descriptivamente como él lo hace; pero esta necesidad era por lo menos implícita (quizá incluso explícitamente declarada) en la doctrina de Ilich, cosa que De Man ignora completamente.[1]

Que en todo movimiento "espontáneo" hay un elemento primitivo de dirección consciente, de disciplina, es algo demostrado indirectamente por
28 bis el hecho de que existen | corrientes y grupos que sostienen la espontaneidad como método. A este propósito debe hacerse una distinción entre elementos puramente "ideológicos" y elementos de acción práctica, entre estudiosos que sostienen la espontaneidad como "método" inmanente [y objetivo] del devenir histórico y politicastros que la sostienen como método "político". En los primeros se trata de una concepción errada, en los segundos se trata de una contradicción [inmediata y mezquina] que deja ver el origen práctico evidente, o sea la voluntad [inmediata] de sustituir una determinada dirección por otra. Incluso en los estudiosos el error tiene un origen práctico, pero no inmediato como en los segundos. El apoliticismo de los sindicalistas franceses de la preguerra contenía juntos estos dos elementos: era un error teórico y una

contradicción (existía el elemento "soreliano" y el elemento de la competencia entre la tendencia política anarco-sindicalista y la corriente socialista). Ésta era aún la consecuencia de los terribles sucesos parisienses del 71: la continuación, con métodos nuevos y con una brillante teoría, de la pasividad de tres décadas (1870-1900) de los obreros franceses. La lucha puramente "económica" no se hacía para molestar a la clase dominante, todo lo contrario. Lo mismo puede decirse del movimiento catalán, que si "disgustaba" a la clase dominante española, era sólo por el hecho de que objetivamente reforzaba el separatismo republicano catalán, dando lugar a un auténtico bloque industrial republicano contra los latifundistas, la pequeña burguesía y el ejército monárquicos.

El movimiento turinés fue acusado contemporáneamente de ser "espontaneísta" y "voluntarista" o bergsoniano (!). La contradictoria acusación, analizada, muestra la fecundidad y justeza de la dirección que se le imprimió. Esta dirección no era "abstracta", no consistía en repetir mecánicamente fórmulas científicas o teóricas: no confundía la políti-
ca, | la acción real con la disquisición teórica; se aplicaba a hombres 29
reales, formados en determinadas relaciones históricas, con determinados sentimientos, puntos de vista, fragmentos de concepción del mundo, etcétera, que resultaban de las combinaciones "espontáneas" de un determinado ambiente de producción material, con la "casual" aglomeración en éste de elementos sociales diversos. Este elemento de "espontaneidad" no fue olvidado y mucho menos despreciado: fue *educado*, fue orientado, fue purificado de todo aquello que siendo extraño podía contaminarlo, para hacerlo homogéneo, pero en forma viva, históricamente eficaz, con la teoría moderna. Se hablaba entre los mismos dirigentes de la "espontaneidad" del movimiento; era justo que se hablase de ella: esta afirmación era un estimulante, un energético, un elemento de unificación en profundidad, era más que nada la negación de que se tratase de algo arbitrario, aventurero, artificial [y no históricamente necesario]. Daba a la masa una conciencia "teorética", de creadora de valores históricos e institucionales, de fundadora de Estados.

Esta unidad de la "espontaneidad" y de la "dirección consciente", o sea de la "disciplina", es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de grupos que pretenden representar a la masa. Se presenta una cuestión teórica fundamental, a este propósito: ¿puede la teoría moderna estar en oposición con los sentimientos "espontáneos" de las masas? ("espontáneos" en el sentido de no debidos a una actividad educativa sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente, sino formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el "sentido común", o sea por la concepción tradicional popular del mundo, aquello que muy pedestremente se llama "instinto" y que no es, también él, más que una

adquisición histórica primitiva y elemental). No puede estar en oposición: entre ellos existe una diferencia "cuantitativa", de grado, no de calidad: debe ser posible una reducción, por así decirlo, recíproca, un paso de los unos a la otra y viceversa. (Recordar que E. Kant ponía
29 bis cuidado | en que sus teorías filosóficas estuviesen de acuerdo con el sentido común; la misma posición se encuentra en Croce: recordar la afirmación de Marx en *La sagrada familia* de que las fórmulas de la política francesa de la Revolución se reducen a los principios de la filosofía clásica alemana).[2]

Pasar por alto y, peor aún, despreciar los movimientos llamados "espontáneos", o sea renunciar a darles una dirección consciente, a elevarlos a un plano superior introduciéndolos en la política, puede tener a menudo consecuencias muy serias y graves. Sucede casi siempre que un movimiento "espontáneo" de las clases subalternas va acompañado por un movimiento reaccionario de la derecha de la clase dominante, por motivos concomitantes: una crisis económica, por ejemplo, determina descontento en las clases subalternas y movimientos espontáneos de masas por una parte y, por la otra, determina complots de los grupos reaccionarios que aprovechan el debilitamiento objetivo del gobierno para intentar golpes de Estado. Entre las causas eficientes de estos golpes de Estado hay que incluir la renuncia de los grupos responsables a dar una dirección consciente a los movimientos espontáneos y a hacerlos convertirse, de ese modo, en un factor político positivo. Ejemplo de las Vísperas sicilianas y discusiones de los historiadores para averiguar si se trató de un movimiento espontáneo o de un movimiento preparado: me parece que los dos elementos se combinaron en las Vísperas sicilianas, la insurrección espontánea del pueblo siciliano contra los provenzales, rápidamente extendida al punto de dar la impresión de simultaneidad y por lo tanto de la existencia de una preparación, por la opresión que ya se había hecho intolerable sobre toda el área nacional, y el elemento consciente de diversa importancia y eficacia, con el predominio de la conjura de Giovanni de Procida con los aragoneses. Otros ejemplos pueden extraerse de todas las revoluciones pasadas en las que las clases subal-
30 ternas eran nume|rosas y jerarquizadas por la posición económica y la homogeneidad. Los movimientos "espontáneos" de los estratos populares más vastos hacen posible la llegada al poder de la clase subalterna que más haya progresado por el debilitamiento objetivo del Estado. Éste es todavía un ejemplo "progresivo", pero en el mundo moderno son más frecuentes los ejemplos regresivos.

La concepción histórico-política escolástica y académica, para la cual es real y digno sólo aquel movimiento que es consciente al ciento por ciento, y que incluso es determinado por un plan minuciosamente trazado anticipadamente o que corresponde (lo cual es lo mismo) a la teoría

abstracta. Pero la realidad está llena de las más extrañas combinaciones y es el teórico quien debe hallar en esta rareza la confirmación de su teoría, "traducir" en lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, *y no, a la inversa, presentarse la realidad según el esquema abstracto.* Esto no sucederá nunca y por lo tanto esta concepción no es más que una expresión de pasividad. (Leonardo sabía encontrar el número en todas las manifestaciones de la vida cósmica, aun cuando los ojos profanos no viesen más que arbitrariedad y desorden.)

§ <49>. *Temas de cultura.*[a] *Material ideológico.* Un estudio de cómo está organizada de hecho la estructura ideológica de una clase dominante: o sea la organización material tendiente a mantener, a defender y a desarrollar el "frente" teórico e ideológico. La parte más importante y más dinámica de éste es la prensa en general: casas editoras (que tienen un programa implícito y explícito y que se apoyan en una determinada corriente), periódicos políticos, revistas de todo género, científicas, literarias, filológicas, de divulgación, etcétera, periódicos diversos hasta los boletines parroquiales. Sería gigantesco un estudio semejante si se hiciera a escala nacional: por esto podría hacerse una serie de estudios para una ciudad o para una serie de ciudades. Un jefe de redacción de un periódico debería disponer de este estudio como orientación gene|ral 30 bis
para su trabajo, incluso debería *repetirlo* por su propia cuenta: ¡cuántas *crónicas magníficas podrían escribirse* sobre este tema!

La prensa es la parte más dinámica de esta estructura ideológica, pero no la única: todo aquello que influye o puede influir en la opinión pública directa o indirectamente le pertenece: las bibliotecas, las escuelas, los círculos y clubes de distinto tipo, hasta la arquitectura, la disposición de las calles y los nombres de éstas. No se explicaría la posición conservada por la Iglesia en la sociedad moderna, si no se conocieran los esfuerzos prolongados y pacientes que realiza para desarrollar continuamente su sección particular de esta estructura material de la ideología. Semejante estudio, hecho seriamente, tendría cierta importancia: además de dar un modelo histórico viviente de tal estructura, habituaría a un cálculo más cauto y exacto de las fuerzas actuales en la sociedad. ¿Qué puede oponerse, por parte de una clase innovadora, a este complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante? El espíritu de escisión, o sea la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a extenderse de la clase protagonista a las clases aliadas potenciales: todo ello exige un complejo ideológico, cuya primera condición es el exacto

[a] En el manuscrito el título "Temas de cultura" sustituye al título original, luego, cancelado, "Revistas-tipo".

conocimiento del campo que se ha de vaciar de su elemento de masa humana.

§ <50>. *Concordato.* El padre L. Taparelli en su libro *Esame critico degli ordini rappresentativi* define los concordatos de la siguiente manera: "...son convenciones entre dos autoridades que gobiernan a una misma nación católica".[1] Cuando se establece una convención, tienen por lo menos igual importancia jurídica las interpretaciones de la convención que dan las dos partes.

31 § <51>. *Pasado y presente.* Comienzo del *Dieciocho Brumario de Luis Napoleón*: la frase de Hegel de que en la historia cada hecho se repite dos veces: corrección de Marx de que la primera vez el hecho acontece como tragedia, la segunda vez como farsa.[1] Este concepto ya había sido utilizado en su obra *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*: "Los dioses de Grecia, ya un día trágicamente heridos en el Prometeo encadenado de Esquilo, hubieron de morir otra vez cómicamente en los coloquios de Luciano. ¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse *alegremente* de su pasado. Este *alegre* destino histórico es el que nosotros reivindicamos para las potencias políticas de Alemania".[2]

§ <52>. *Le pilori de la vertu.* Podría ser una magnífica sección editorial (o incluso de tercera página), si se hiciera con garbo, con argucia y con un ligero arreglo. Emparentarla con las doctrinas "criminalistas" expuestas por Eugenio Sue en los *Misterios de París*, según las cuales la justicia punitiva y a todas sus expresiones concretas se contrapone, para completarla, una justicia retributiva. "Juste en face de l'échafaud se dresse un pavois où monte le grand homme de bien. C'est le pilori de la vertu". (Cfr. *La sagrada familia*).[1]

§ <53>. *Pasado y presente. Influencia del romanticismo francés de folletín.* Tantas veces me he referido a esta "fuente de cultura" para explicar ciertas manifestaciones intelectuales subalternas (recordar el hombre de las letrinas inglesas y los excusados mecánicos).[1] La tesis podría desarrollarse con cierta amplitud y con referencias más completas. Las "proposiciones" económico-sociales de Eugenio Sue están vinculadas a ciertas tendencias del saintsimonismo, a las que se vinculan también las teorías sobre el Estado orgánico y el positivismo filosófico. El saintsi-

monismo tuvo cierta difusión popular incluso en Italia, directamente (existen publicaciones al respecto que deberán ser consultadas) e indi-
recta|mente a través de las novelas populares que recogían opiniones más 31 bis
o menos ligadas al saintsimonismo, a través de Louis Blanc etcétera, como las novelas de Eugenio Sue.

Esto sirve también para demostrar cómo la situación política e intelectual del país estaba tan atrasada que se planteaban los mismos problemas que en la Francia del 48 y que los representantes de estos problemas eran elementos sociales muy semejantes a los franceses de entonces: bohème — pequeños intelectuales venidos de la provincia etcétera (cfr. siempre *La sagrada familia* en los capítulos "Revelación de los misterios de la economía política")[2] El príncipe Rodolfo es adoptado nuevamente como regulador de la sociedad, pero es un príncipe Rodolfo venido del pueblo, por lo tanto aún más romántico[a] (por otra parte no se sabe si en tiempos remotos no haya una casa principesca en su pedigree).

§ <54>. *Emilio Bodrero.* Rama aristocrática o nacionalista del lorianismo. Bodrero es profesor universitario, creo que de filosofía,[b] aunque no es para nada filósofo y ni siquiera filólogo o erudito de la filosofía. Pertenecía al grupo ardigoiano. Subsecretario de instrucción pública con Fedele, o sea en *una gestión de Minerva* que fue muy criticada por los mismos elementos más desprejuiciados del partido en el poder. Bodrero es, específicamente, autor de una circular en la que se afirma que la educación religiosa es la coronación de la instrucción pública, que ha servido a los clericales para emprender el asedio sistemático del organismo escolar y que se ha convertido, para sus publicistas, en el argumento polémico decisivo (exposición en el opúsculo de Ignotus, el cual sin embargo deba callar hipócritamente que la misma afirmación se encuentra en el concordato).[1] Artículo de Bodrero "Itaca Italia" en *Gerarchia* de junio de 1930:[2] asombroso. Para Bodrero la *Odisea* es "el poema de
la contrarrevolución", un paralelo entre la posguerra troyana | griega y la 32
posguerra 19-20 digno de un nuevo Bertoldo. Los pretendientes son... los emboscados. Penélope es... la democracia liberal. El hecho de que los pretendientes saqueen las despensas de Ulises, violen a las doncellas y traten de robarle la mujer es una... revolución. Ulises es ...el espíritu de combate. Los feacios son Holanda y España que, neutrales, se enriquecen con los sacrificios ajenos, etcétera. Hay además proposiciones de método filológico: quien ha hecho la guerra y ha conocido la posguerra no puede sostener [son seguridad] que la *Ilíada* y la *Odisea* son

[a] En el manuscrito dos palabras hechas ilegibles por G.
[b] En el manuscrito aparece añadido en entrelínea: "(historia de la filosofía)".

de un solo autor y son unitarias en toda su estructura (también ésta es una variante de la teoría de la voz de la sangre como origen [y medio] del conocimiento). [Podría observarse, cómicamente, que precisamente Ulises es el tipo del renuente a la leva y del simulador de locura.].[3]

§ <55>. *Pasado y presente. Otto Kahn.* Su viaje por Europa en 1924. Sus declaraciones a propósito del régimen italiano y del inglés de Mac Donald. Análogas declaraciones de Paul Warburg (Otto Kahn y Paul Warburg pertenecen ambos a la gran firma norteamericana Kuhn-Loeb y Cía.), de Judge Gary, de los delegados de la Cámara de Comercio norteamericana y de otros grandes financieros. Simpatías de la gran finanza internacional por los regímenes inglés e italiano. Cómo se explica en el cuadro del expansionismo mundial de los Estados Unidos. La seguridad de los capitales norteamericanos en el extranjero: no acciones sino obligaciones. Otras garantías no puramente comerciales sino políticas para el tratado sobre las deudas firmado por Volpi (ver actas parlamentarias, porque en los periódicos ciertas "minucias" no fueron publicadas) y para el préstamo Morgan. Actitud de Caillaux y de Francia con respecto a las deudas y el porqué de la negativa de Caillaux a firmar el acuerdo. Sin embargo, también Caillaux representa a la gran finanza, pero francesa, que tiende también a la hegemonía o por lo menos a cierta posición de superioridad (en todo caso no quiere ser subordinada). El libro de Caillaux, *¿Adónde va Francia? ¿Adónde va Europa?*,
32 bis en el que <se> expone claramente | el programa político-social de la gran finanza y se explica la simpatía por el laborismo. Semejanzas reales entre régimen político de los Estados Unidos y de Italia, señalado también en otra nota.[1]

§ <56>. *El concepto del centralismo orgánico y la casta sacerdotal.* Si el elemento constitutivo de un organismo se sitúa en un sistema doctrinario rígida y rigurosamente formulado, se tiene un tipo de dirección de casta y sacerdotal. ¿Pero existe aún la "garantía" de la inmutabilidad? No existe. Las fórmulas serán recitadas de memoria sin cambiar punto ni coma, pero la actividad real será otra. No hay que concebir la "ideología", la doctrina, como algo artificial y superpuesto mecánicamente (como un vestido sobre la piel, y no como la piel que es producida orgánicamente por todo el organismo biológico animal), sino históricamente, como una lucha incesante. El centralismo orgánico imagina poder fabricar un organismo de una vez por todas, ya perfecto objetivamente. Ilusión que puede ser desastrosa, porque hace que se ahogue un movimiento en un pantano de disputas *personales* académicas.[1] (Tres elemen-

tos: doctrina, composición "física" de la sociedad de un determinado personal históricamente determinado, *movimiento real histórico*. El primero y el segundo elemento caen bajo el control de la voluntad asociada y deliberante. El tercer elemento reacciona continuamente sobre los otros dos y determina la lucha incesante, teórica y práctica, para elevar el organismo a conciencias colectivas cada vez más elevadas y refinadas.) Fetichismo constitucionalista. (Historia de las constituciones aprobadas durante la Revolución francesa: la Constitución votada en el 93 por la Convención fue depositada en un arca de cedro en los locales de la asamblea, y su aplicación fue suspendida hasta el final de la guerra: incluso la Constitución más radical podía ser aprovechada por los enemigos de la Revolución y por ello <era> necesaria la dictadura, esto es, un poder no limitado por leyes fijas y escritas).

§ <57>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Papini.* Observar cómo los escritores de la | *Civiltà Cattolica* lo consienten y lo miman y le hacen arrumacos y lo 33
defienden de cualquier acusación de poca ortodoxia.[1] Frases de Papini, tomadas de su libro de san Agustín y que demuestran la tendencia al siglo XVII (los jesuitas fueron representantes notables del siglo XVII): "cuando se debatía por salir de los sótanos del orgullo a respirar el aire divino del absoluto", "ascender desde el estercolero a las estrellas", etcétera.[2] Es evidente que Papini se ha convertido no al cristianismo, ni al catolicismo, sino precisamente al jesuitismo. (Puede decirse que el jesuitismo es la fase más reciente del cristianismo católico.)

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 53.

§ <58>. *Revista tipo. Tipo Voce - Leonardo.* Compuesta de ensayos originales. Reaccionar contra la costumbre de llenar las revistas con traducciones. Si colaboraciones de extranjeros, colaboraciones originales. Pero las traducciones de ensayos escritos por extranjeros tienen su importancia cultural, para reaccionar contra el provincialismo y la mezquinería. Suplementos únicamente de traducciones: cada dos meses fascículos del mismo formato de la revista-tipo, con otro título (Suplemento, etcétera) y numeración de páginas independiente, que contengan una selección crítico-informativa de las publicaciones teóricas extranjeras. (Tipo *Rassegna delle Riviste Estere*[1] publicada durante algún tiempo por el Ministerio de Asuntos Exteriores.)

Cfr. *Cuaderno 24* (XXVII), p. 19.

§ <59>. *Pasado y presente. La influencia intelectual de Francia.* ¿Verdaderamente nos hemos liberado o trabajamos efectivamente para libe-

rarnos de la influencia francesa? A mí me parece, en cierto sentido, que la influencia francesa ha ido aumentando en estos últimos años y que seguirá aumentando cada vez más. En la época precedente, la influencia francesa llegaba a Italia desorgánicamente como un fermento que ponía en ebullición una materia todavía amorfa y primitiva: las consecuencias, en cierto sentido, eran originales. Aunque el impulso para el movimiento era externo, la dirección del movimiento era original, porque resultaba
33 bis de un componente de las fuerzas indígenas despertadas. Ahora, | por el contrario, se trata de limitar y hasta de anular esta influencia "desorgánica", que se ejercía espontánea y casualmente, pero la influencia francesa ha sido transportada al sistema mismo, en el centro de las fuerzas motrices que precisamente querrían limitar y anular. Francia se ha convertido en un modelo negativo, pero como este modelo negativo es una mera apariencia, un fantoche de la argumentación polémica, la Francia real es el modelo positivo. La misma "romanidad" en cuanto que tiene algo de eficiente, se vuelve un modelo francés, porque, como acertadamente observa Sorel (cartas a Michels publicadas en los *Nuovi Studi di Politica, Economia Diritto*),[1] la tradición estatal de Roma se ha conservado especialmente en el centralismo monárquico francés y en el espíritu nacional estatal del pueblo francés. Podrían encontrarse curiosas pruebas lingüísticas de esta imitación: los *mariscales* después de la guerra, el título de director de la Banda de Italia cambiado a *gobernador*, etcétera. En la lucha Francia-Italia se halla sobreentendida una gran admiración por Francia y por su estructura real, y de esta lucha nace una influencia real enormemente mayor a la del periodo anterior. (Nacionalismo italiano copiado del nacionalismo francés, etcétera: era la señal, mucho más importante que el mimetismo democrático, de que esta influencia real nació ya en el periodo anterior.)

§ <60>. *Pasado y presente.* Los *muertos de hambre* y *el hampa profesional.* Bohemia, desenfreno, ligereza, etcétera. En el libro *La Scapigliatura milanese* (Milán, "Famiglia Meneghina" editora, 1930, 16º, 267 pp., L. 15,00) Pietro Madini intenta una reconstrucción del ambiente general de este movimiento literario (antecedentes y derivaciones), incluyendo a los representantes de los desenfrenos populares, como la "Compagnia della Teppa"[a] (hacia 1817), considerada una descendiente
34 un poco deteriorada de la Carbonería, disuelta por Austria cuando ésta | comenzó a temer la acción patriótica de Bichinkommer.[1] La "Teppa" se ha convertido hoy en sinónimo del hampa, incluso de un hampa especial, pero esta derivación no carece de significado para comprender la actividad de la vieja "Compañía".

[a] *Teppa*: cuadrilla de malhechores o criminales [T.].

Lo que dice Victor Hugo en *El hombre que ríe* sobre los desmanes que cometían los jóvenes aristócratas ingleses[2] era una forma de "teppa"; dejó rastros por todas partes, en cierto periodo histórico (*moscardini*, Santa Vehme, etcétera), pero se conservó durante más tiempo en Italia; recordar el episodio de Terlizzi mencionado por el diario de Rerum Scriptor en el 12 o 13.[3] Incluso las llamadas "burlas" que tanta materia dan a los novelistas de los siglos XIV-XVI entran en este cuadro: los jóvenes de una clase desocupada económica y políticamente se vuelven "teppistas".

§ <61>. *Lucha de generaciones.* El hecho de que la vieja generación no consiga guiar a la generación más joven es en parte también la expresión de la crisis de la institución familiar y de la nueva situación del elemento femenino en la sociedad. La educación de los hijos se confía cada vez más al Estado o a iniciativas escolares privadas y ello determina un empobrecimiento "sentimental" con respecto al pasado y una mecanización de la vida. Lo más grave es que la vieja generación renuncia a su misión educativa en determinadas situaciones, basándose en teorías mal comprendidas o aplicadas en situaciones distintas de aquellas de las que eran expresión. Se cae incluso en formas estadolátricas: en realidad todo elemento social homogéneo es "Estado", representa al Estado, en cuanto que adhiere a su programa: de otro modo se confunde al Estado con la burocracia estatal. Cada ciudadano es "funcionario" si es activo en la vida social en la dirección trazada por el Estado-gobierno, y es tanto más "funcionario" cuanto más adhiere al programa estatal y lo elabora inteligentemente.

§ <62>. *Pasado y presente.* La influencia intelectual de Francia. El éxito, increíble, | del superficialísimo libro de Léon Daudet sobre el 34 bis
"estúpido siglo XIX";[1] la fórmula del estúpido siglo se ha convertido en una verdadera jaculatoria que se repite a troche y moche, sin comprender su alcance. En el sistema ideológico de los monárquicos franceses esta fórmula es comprensible y justificada: ellos crean o quieren crear el mito del *ancien régime* (sólo en el pasado está la verdad, sólo en el pasado está la belleza)[2] y programáticamente devalúan todo el "paréntesis" entre 1789 y el mañana de la restauración, entre otras cosas también la formación de la unidad estatal italiana. Pero, ¿qué significa esta fórmula para los italianos? ¿Quieren restaurar las condiciones de antes del Risorgimento? ¿Acaso es estúpido el siglo XIX porque manifestó las fuerzas que unificaron a Italia?

Ideología de subterfugios: hay una corriente, muy estúpida en sus ma-

nifestaciones, que realmente trata de rehabilitar los antiguos regímenes, especialmente el borbónico, y esto precisamente con espíritu apologético (paralelamente a los estudios históricos que buscan reconstruir objetivamente los hechos). Pero en todas estas expresiones me parece advertir el embarazo de quien quisiera poseer una tradición y no puede tenerla (una tradición notable, como podría serlo la fancesa de Luis XIV o de Napoleón) o se ve obligado a remontarse demasiados siglos, y en la tradición real del país ve contenida una cantidad excesiva de argumentos polémicos negativos. Precisamente por esto el éxito de la frase de Daudet es un ejemplo típico de sometimiento a las corrientes intelectuales francesas.

No obstante, la cuestión tiene un aspecto general muy interesante: ¿cuál debe ser la actitud de un grupo político innovador con respecto al pasado, especialmente con respecto al pasado más próximo? Naturalmente debe ser una actitud esencialmente "política", determinada por las necesidades prácticas, pero la cuestión consiste precisamente en la determinación de los "límites" de tal actitud. Una política realista no sólo debe tener presente el éxito inmediato (para determinados grupos
35 políticos, | sin embargo, el éxito inmediato lo es todo: se trata de los movimientos puramente represivos, para los cuales se trata especialmente de asestar un gran golpe a los enemigos inmediatos, de aterrorizar a los seguidores de éstos y en consecuencia obtener el respiro necesario para reorganizar y fortalecer con instituciones apropiadas la máquina represiva del Estado), pero también salvaguardar y crear las condiciones necesarias para la actividad futura y entre estas condiciones está la educación popular. Éste es el punto. La actitud será tanto más "imparcial", o sea históricamente "objetiva", cuanto más elevado sea el nivel cultural y desarrollado el espíritu crítico, el sentido de las distinciones. Se condena en bloque el pasado cuando no se logra diferenciarse de él, o al menos cuando las diferenciaciones son de carácter secundario y por consiguiente se agotan en el entusiasmo declamatorio. Por otra parte, es cierto que en el pasado se puede hallar todo aquello que se desea, manipulando las perspectivas y el orden de las grandezas y de los valores.

El siglo XIX quiso decir en el orden político sistema representativo y parlamentario. ¿Es cierto que en Italia este sistema ha sido importado mecánicamente? Fue obtenido mediante una lucha, a la cual las grandes masas de la población fueron llamadas a participar: se adaptó a esas condiciones asumiendo formas bien especificadas, italianas, inconfundibles con las de otros países. Por ello la tradición italiana presenta distintas vetas: la de la resistencia encarnizada, la de la lucha, la del espíritu acomodaticio y de transigencia (que es la tradición oficial). Cada grupo puede adherir a una de estas vetas tradicionales, distinguiendo entre hechos reales e ideologías, entre luchas efectivas y luchas verbales, etcétera, etcétera; puede incluso pretender iniciar una nueva tradición, de la cual

en el pasado se encuentran solamente elementos moleculares, no ya organizados, y hacer resaltar estos elementos, que por su mismo carácter no son comprometedores, o sea no pueden dar lugar a una elaboración ideológica orgánica que se contraponga a la actual, etcétera.

§ <63>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Literatura popular. Nota en la *Cri-*
tica Fascista del | 1º de agosto de 1930 en la que se lamenta que dos grandes dia- 35 bis
rios, uno de Roma y el otro de Nápoles, inicien la publicación por entregas de estas novelas: *El conde de Montecristo* y *José Bálsamo* de A. Dumas, *El calvario de una madre* de Paul Fontanay. Escribe la *Critica*: "El XIX francés fue sin duda un periodo glorioso para la novela por entregas, pero deben tener muy pobre concepto de sus lectores aquellos periódicos que publican novelas de hace un siglo, como si el gusto, el interés, la experiencia literaria no hubiesen cambiado para nada de entonces a ahora. No sólo eso, sino <...> ¿por qué no tomar en cuenta que existe, a pesar de las opiniones contrarias, una novela moderna italiana? Y pensar que estas gentes están prontas a derramar lágrimas de tinta a propósito de la infeliz suerte de las letras patrias".[1] La *Critica* confunde dos cuestiones: la de la literatura artística (así llamada) y la de la literatura popular (porque así se plantea la cuestión en la historia de la cultura, aunque evidentemente nada impide, en teoría, que exista o pueda existir una literatura popular artística: ésta se dará cuando exista una identidad de clase entre el "pueblo" y los escritores y artistas, o sea cuando los sentimientos populares sean vividos como propios por los artistas; pero entonces todo habrá cambiado, esto es, se podrá hablar de literatura popular sólo como metáfora) y no se plantea el tercer problema del porqué no existe una literatura popular artística. Los periódicos no se proponen difundir las bellas letras: son organismos político-financieros. La novela por entregas es un medio para difundirse entre las clases populares, lo cual significa éxito político y éxito comercial. Por eso el periódico busca la novela, el tipo de novela, que gusta al pueblo, que ciertamente le hará comprar el diario todos los días. El hombre del pueblo compra un solo periódico, cuando lo compra: su elección no es puramente personal, sino de grupo familiar: las mujeres pesan mucho en la elección e insisten en la buena novela interesante (lo que no significa que los hombres no lean también la novela, pero el peso mayor corresponde a las mujeres): de ahí deriva el hecho
de que los periódicos | puramente políticos o de opinión no hayan podido tener 36
nunca una difusión grande: son comprados por los solteros, hombres y mujeres que se interesan fuertemente en la política y por un número mediocre de familias, que sin embargo no son de la opinión general del periódico que leen. (Recordar algunos periódicos populares que publicaban hasta tres novelas por entregas, como el *Secolo* de cierto periodo). ¿Por qué los periódicos italianos de 1930, si quieren difundirse, deben publicar las novelas por entregas de hace un siglo? ¿Y además novelas por entregas de un tipo determinado? ¿Y por qué no existe en Italia una literatura "nacional" de esa clase?

Observar el hecho de que en muchas lenguas "nacional" y "popular" son casi

sinónimos (en ruso, en alemán "volkisch" tiene casi un significado [todavía] más íntimo, de raza, en las lenguas eslavas en general; en francés tiene el mismo significado, pero ya más elaborado políticamente, esto es, ligado al concepto de "soberanía"; soberanía nacional y soberanía popular tienen valor igual o lo han tenido). En Italia los intelectuales están alejados del pueblo, o sea de la "nación", y están ligados a una tradición de casta, que nunca ha sido rota por un fuerte movimiento político popular o nacional, tradición "libresca" y abstracta.

Cfr. los artículos de Umberto Fracchia en la *Italia Letteraria* de julio de 1930 y la "Lettera a Umberto Fracchia sulla critica" de Ugo Ojetti en el *Pègaso* de agosto de 1930.[2] Los lamentos de Fracchia son del mismo tipo que los de la *Critica Fascista*. La literatura ["nacional"] llamada "artística" no es popular en Italia. ¿De quién es la culpa? ¿Del público que no lee? ¿De la crítica que no sabe presentar y exaltar ante el público los valores literarios? ¿De los periódicos que en vez de publicar por entregas la "novela moderna italiana" publican el viejo *Conde de Montecristo*? ¿Pero por qué el público no lee en Italia mientras que sí lee en otros países? Y además, ¿es verdad que no lee? ¿No sería más exacto decir: por qué el
36 bis público italiano lee literatura extranjera, popular y no popular, y | en cambio no lee la italiana? ¿No ha publicado el mismo Fracchia varios ultimatums a los editores que publican (y por tanto venden relativamente) obras extranjeras, amenazándolos con medios gubernamentales? ¿Y estas medidas no se han debido en parte a la labor de Michele Bianchi, subsecretario del Interior? ¿Qué significa el hecho de que los italianos lean de preferencia a los autores extranjeros? Que *sufre* la hegemonía de los intelectuales extranjeros, que se siente más ligado a los intelectuales extranjeros que a los nacionales, que no existe en Italia un bloque nacional intelectual y moral. Los intelectuales no salen del pueblo, no conocen sus necesidades, sus aspiraciones, sus sentimientos difusos, sino que son algo aparte, algo apoyado en el aire, una casta exactamente. La cuestión debe ser ampliada a toda la cultura popular o nacional y no solamente a la novela o solamente a la literatura: el teatro, la literatura científica en general (ciencias propiamente dichas, historia, etcétera): ¿por qué no hay en Italia escritores del tipo de Flammarion? La literatura de divulgación es por lo general francesa. Traducidos, estos libros extranjeros, son leídos y buscados. Así pues, toda la clase culta, con su actividad intelectual, se halla separada del pueblo, de la nación, no porque el "pueblo-nación" no haya demostrado y no demuestre interesarse en estas actividades intelectuales en todos sus grados, desde los más ínfimos (noveluchas por entregas) hasta los más elevados, al punto de que busca libros extranjeros, sino porque el elemento intelectual indígena es más extranjero que los extranjeros frente a este pueblo-nación. La cuestión no es de hoy: se planteó desde la fundación del Estado italiano: el libro de R. Bonghi lo prueba.[3] Incluso la cuestión de la lengua planteada por Manzoni[4] refleja este problema, el problema de la unidad moral de la nación y del Estado, buscado en la unidad de la lengua. Pero la lengua es instrumento[a] externo y no

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "modo".

necesario exclusivamente de la unidad: en todo caso es efecto y no causa. Escritos de F. Martini sobre el teatro:[5] toda una literatura.

En Italia ha faltado el libro popular, novela o de otro género. En la poesía, tipos 37
como Béranger y todos los *chansonniers* populares franceses. Sin embargo han
existido, individualmente, y han tenido éxito. Guerrazzi tuvo éxito y sus libros han
seguido siendo publicados hasta hace poco tiempo. Carolina Invernizio fue leída,
por más que estuviese en un nivel más bajo que los Ponson y los Montépin. Mas-
triani fue leído. (Recuerdo un artículo de Papini sobre la Invernizio publicado en
el *Resto del Carlino* durante la guerra, me parece, hacia 1916: no sé si haya apa-
recido en alguna antología. Me parece que Papini escribió algo interesante sobre
esta honesta gallina de la literatura, señalando precisamente cómo la Invernizio se
hacía leer por el público. En alguna bibliografía de Papini podrá verse la fecha de
este artículo u otras indicaciones: probablemente en la bibliografía publicada en
el ensayo de Palmieri.)[6] El pueblo lee o se interesa de otra manera en la producción
literaria. Difusión de los *Reali di Francia* y del *Guerrin Meschino* especialmente
en Italia meridional y en las montañas. Los *Maggi* de Toscana: los argumen-
tos tratados por los *Maggi* son tomados de libros y novelas de carácter popu-
lar: la *Pia dei Tolomei*, etcétera (debe existir alguna publicación sobre los *Maggi*
y un registro aproximado de los temas que tratan).

Los laicos han fracasado en la satisfacción de las necesidades intelectuales del pueblo: yo creo que precisamente por no haber representado una cultura laica, por no haber sabido crear un nuevo humanismo, adaptado a las necesidades del mundo moderno, por haber representado un mundo abstracto, mezquino, demasiado individual y egoísta. La literatura popular francesa que, por ejemplo, está difundida incluso en Italia, representa en mayor o menor grado, en forma más o menos simpática, este "nuevo humanismo", este laicismo. Guerrazzi lo representaba, Mastriani, etcétera.

Pero si los laicos han fracasado, los católicos no han tenido mejor éxito. Pare-
ce que los libros amenos católicos son muy leídos, porque tienen tiradas discretas:
pero la mayor parte de las veces se trata de *objetos* que se regalan en las ceremo-
nias y que no | son leídos sino por castigo o por desesperación. Impresiona el hecho 37 bis
de que en el campo de la novela o de las narraciones de aventuras los católicos
no hayan tenido una mayor literatura y un mayor éxito: y sin embargo deberían
tener una fuente inagotable en los viajes y en las vidas llenas de aventuras de los
misioneros. Pero incluso en el periodo de mayor expansión de la novela geográfi-
ca de aventuras, la literatura católica sobre esos temas ha sido mezquina: los libros
de Ugo Mioni (creo que padre jesuita) y las aventuras del cardenal Massaja en
Abisinia deben de ser los más afortunados. Tampoco en la literatura científica los
católicos tienen gran cosa (literatura científica popular), no obstante que han te-
nido grandes astrónomos como el padre Secchi (jesuita)[7] y que la astronomía es
la ciencia que más interesa al pueblo. Esta literatura católica está demasiado im-
pregnada de apologética jesuítica y aburre por su mezquindad. Esta falta de éxito
de la literatura popular católica indica que existe ya una ruptura profunda entre la

religión y el pueblo, que se encuentra en un estado misérrimo de indiferentismo y de ausencia de vida espiritual: la religión es sólo una superstición, pero no ha sido sustituida por una nueva moral laica y humanista por la importancia de los intelectuales laicos (la religión no ha sido ni sustituida, ni íntimamente transformada como en otros países, como en América el mismo jesuitismo: Italia está aún, como pueblo, en las condiciones generales creadas por la Contrarreforma).

(La religión se ha combinado con el folklore pagano y se ha quedado en esa etapa. Cfr. notas sobre el folklore.)[8]

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), pp. 14-21.

§ <64>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Mario Puccini, *Cola o Ritratto dell'Italiano,* Casa Editrice Vecchioni, Aquila, 1927. Cola es un campesino toscano, territorial durante la guerra, con el cual Puccini querría representar al "viejo ita-
38 liano" etcétera |..."el carácter de Cola, <...> sin reacciones pero sin entusiasmos, capaz de cumplir con su deber e incluso de realizar algún acto de valor pero por obediencia y por necesidad y con un tierno respeto por su propio pellejo, persuadido a medias de la necesidad de la guerra pero sin ningún atisbo de valores heroicos <...> el tipo de una conciencia, si no completamente sorda, ciertamente pasiva a las exigencias ideales, entre santurrona y perezosa, renuente a mirar más allá de las 'órdenes del gobierno' y más allá de las modestas funciones de la vida individual, contento en una palabra con la existencia de llanura sin ambición de las altas cimas". (De la reseña publicada en la *Nuova Antologia* del 16 de marzo de 1928, p. 270.)[1]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 53-54.

§ <65>. Massimo Lelj, *Il Risorgimento dello spirito italiano (1725-1861),* "Esame", Ediciones de Historia Moderna, Milán, 1928, L. 15.00.[1] (¿Qué es?)

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 125.

§ <66>. *Lorianismo y espíritu del XVII. Paolo Orano.* Un artículo de P. Orano sobre Ibsen en la *Nuova Antologia* del 1o. de abril de 1928.[1] Un aforismo cargado de vacuidad: "El auténtico (¡o sea el correlativo reforzado del tan desacreditado "verdadero"!) esfuerzo moderno del arte dramático ha consistido en resolver escénicamente (!) los absurdos (!) de la vida consciente (!). Fuera de esto el teatro puede ser un bellísimo juego consolador (!), un amable pasatiempo, nada más".[2] Otro aforismo

como el anterior: "Con él y por él (Ibsen) hemos empezado a creer en la eternidad del momento, porque el momento es pensamiento, y en el valor absoluto de la personalidad individual, que es agente y juez fuera del tiempo y del espacio, además de los remordimientos temporales y de la nada espacial, momento y duración inalcanzables para el criterio de la ciencia y de la religión".[3]

§ <67>. *Gerrymandering.* (No sé qué significa *mandering.*) *Gerry,* un norteamericano, que habría aplicado por primera vez el truco electoral de agrupar arbitrariamente las | circunscripciones electorales para 38 bis
obtener mayorías ficticias. (Este truco se realiza especialmente en los colegios uninominales, constituidos de manera que pocos electores bastan para elegir a los diputados de derecha, mientras que hacen falta muchísimos más para elegir a un diputado de izquierda: cfr. las elecciones francesas de 1928 y comparar el número de votos y los elegidos del partido Marin y los del grupo Cachin. Este truco se aplica además en los plebiscitos para cuestiones nacionales, extendiendo la circunscripción a zonas más amplias que aquella donde una minoría es homogénea, etcétera.) (Ver quién era Gerry, etcétera.)[1]

§ <68>. *Americanismo.* Recordar el libro de Guglielmo Ferrero *Fra i due mondi*: cuántos de los lugares comunes de Ferrero han entrado en circulación a propósito de América y siguen circulando sin recordar el cuño ni la ceca? (Cantidad contra calidad, por ejemplo.) *Fra i due mondi* es de antes de la guerra, pero también después Ferrero ha insistido en estos temas.[1] Ver.

Sobre el americanismo vi artículo "L'America nella letteratura francese del 1927" de Étienne Fournol en la *Nuova Antologia* del 1º de abril de 1928,[2] cómodo porque en él se pueden encontrar registrados los lugares comunes más notables sobre el tema. Habla del libro de Siegfried y del de Romier (*Qui sera le maître?*)[3] y menciona un libro de André Tardieu (*Davant l'obstacle: l'Amerique et nous*, París, Librairie Émil Paul) y dos libros de Luc Durtain, una novela: *Hollywood dépassé* y una colección de cuentos *Quarantième étage*, editada por la NRF que parece interesante.[4]

A propósito del profesor Siegfried obsérvese esta contradicción: en la página 350 de su libro *Les États-Unis d'aujourd'hui* él reconoce en la vida americana "el aspecto de una | sociedad realmente colectivista, deseado por las clases elegidas y 39
aceptado alegremente (sic) por la multitud",[5] y luego escribe el prefacio del libro de Philip sobre el movimiento obrero norteamericano[6] y lo alaba, aunque en él no se demuestre precisamente esta "alegría" y que en América no haya lucha de clases sino por el contrario en él demuestra la más desenfrenada y feroz lucha de una parte contra la otra. La misma confrontación debería hacerse entre el libro de

Romier y el de Philip. Entonces, ¿por qué en Europa ha sido aceptado tan fácilmente (y ha sido difundido tan hábilmente) este cliché de los Estados Unidos sin lucha de clases, etcétera, etcétera? Se combate al americanismo por sus elementos subversivos de la estancada sociedad europea, pero se crea el cliché de la homogeneidad social norteamericana para uso de propaganda y como premisa [ideológica] de leyes excepcionales.

Cfr. *Cuaderno 22* (V), pp. 53-54.

§ <69>. *Utopías y novelas filosóficas* y su relación con el desarrollo de la crítica política, y especialmente con las aspiraciones más elementales y profundas de las multitudes. Estudiar si hay un ritmo en la aparición de estos productos literarios: ¿coinciden con determinados periodos, con síntomas de profundas transformaciones históricas? Compilar una lista de estos trabajos, utopías propiamente dichas, novelas filosóficas, libros que atribuyen a países lejanos y desconocidos [pero existentes] determinadas costumbres e instituciones que se quieren contraponer a las del país propio. La *Utopía* de T. Moro, la *Nueva Atlántida* de Bacon, la *Isla de los placeres* y *Salento* de Fenelón (pero también el *Telémaco*), los *Viajes de Gulliver* de Swift, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), pp. 23-24.

§ <70>. *Hermano Veremos.* Esta expresión es empleada por Joseph De Maistre en una *Memoria* del 6 de julio de 1914 (escrita en Petersburgo donde era embajador) y publicada en las *Oeuvres complètes*. Lion 1886, tomo 1o. *Correspondance diplomatique*. A propósito de la política piamontesa, escribe: "Notre système, timide, neutre, suspensif, tâton-
39 bis nant, est mortel | dans cet état de choses... Il faut avoir l'oeil bien ouvert et prendre garde à l'ennemi des grands coups, lequel s'appelle *Frère-Vedremo*".[1] (Un párrafo sobre "Frate Vedremo" en la sección "Pasado y presente".)

§ <71>. *Utopías y novelas filosóficas.* En un artículo de Giuseppe Gabrieli sobre "Federico Cesi linceo" en la *Nuova Antologia* del 1º de agosto de 1930[1] se establece un nexo histórico-ideológico entre la Contrarreforma (que contrapone al individualismo, agudizado por el Humanismo y acelerado por el Protestantismo, el espíritu romano de colegialidad, de disciplina, de corporación, de jerarquía para la reconstrucción de la sociedad), las Academias (como la Academia de los Linceos intentada por Cesi, esto es, el trabajo colegial de los científicos, de tipo bien distinto al de los centros universitarios, que han permanecido medievales en métodos y formas),

y las ideas y las audacias de las grandes teorías, de las reformas palingenéticas o utópicas reconstrucciones de la convivencia humana (la *Ciudad del Sol*, la *Nueva Atlántida*, etcétera).

Me parece que hay mucho de alambicado en este nexo y por el contrario hay que ver si estas iniciativas no eran la única forma en que la "modernidad" podía vivir en el ambiente de la Contrarreforma: la Contrarreforma, como todas las Restauraciones, no podía dejar de ser un compromiso y un arreglo sustancial, si no formal, entre lo viejo y lo nuevo, etcétera. (No obstante, hay que tener en cuenta los descubrimientos científicos de la época y el espíritu "cientifista" que se difundió: un cierto "racionalismo" avant la lettre, etcétera).

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), pp. 24-25.

§ <72>. *Secciones científicas.* El tipo del periódico diario en Italia está determinado por el conjunto de condiciones culturales del país: falta de literatura de divulgación, | escasez de revistas populares de divulgación. El lector de periódicos 40
quiere encontrar [reflejados] en el suyo, por lo tanto, todos los aspectos de la compleja vida social de una nación moderna. Es notable el hecho de que el periódico italiano, relativamente mejor hecho que los de otros píses, haya descuidado siempre la información científica, mientras que tenía un cuerpo notable de periodistas-economistas (Einaudi, Cabiati, etcétera), y de periodistas-literarios o de cultura general (Borgese, Cecchi, Ojetti, Bellonci, etcétera). Incluso en las revistas importantes (como la *Nuova Antologia* y la *Rivista d'Italia*), la seción científica era muy inferior a las otras (Bertarelli, el Doctor Ry representan una excepción relativa). Nunca he visto la revista de filosofía científica *Arduo* que se publica en Bolonia dirigida por Sebastiano Timpanaro (Mario Pant).[1]

Sin embargo, la información científica debería ser integrante de un periódico diario en Italia, bien sea como noticiero científico-tecnológico, o como exposición crítica de las hipótesis y opiniones científicas más importantes (la parte higiénica debería constituir una sección aparte en la sección científica general). Un diario popular, más aún que los otros, debería tener esta sección, para controlar y dirigir el aprendizaje de sus lectores y "desprovincializar" las nociones corrientes. Dificultad de contar con especialistas que sepan escribir popularmente. Podría hacerse un escrutinio sistemático de las revistas generales y de cultura profesional, las actas de las Academias y las publicaciones extranjeras y recopilar extractos y resúmenes en apéndices especiales o en la tercera página (como sección especial), eligiendo cuidadosamente [y con inteligencia] el material.

Cfr. *Cuaderno 24* (XXVII), pp. 19-20.

§ <73>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Luigi Capuana.* De un artículo de Luigi Tonalli: "Il carattere e l'opera di Luigi Capuana" en la *Nuova Antologia*

del 1º de mayo de 1928:[1] "*Re Bracalone* (novela fabulosa: el siglo XX es creado, por arte de magia, en el lapso de breves días, en los tiempos de 'había una vez'; pero después de vivir su amarga experiencia, el rey lo destruye, prefiriendo volver
40 bis a los tiempos | primitivos) interesa incluso en el aspecto ideológico; puesto que, en un periodo de infatuación (!) internacionalista socialistoide, tuvo el valor de destruir (!) 'las necias sentimentalidades de la paz universal, del desarme y las no menos estúpidas sentimentalidades de la igualdad económica y de la comunidad de bienes' y de expresar la urgencia de 'cortar de raíz las agitaciones que han creado un Estado dentro del Estado, un gobierno irresponsable' y afirmar la necesidad de una conciencia nacional: 'Hay carencia de dignidad nacional; hay que crear el noble orgullo de ella, impulsarlo hasta el exceso. Es el único caso en que el exceso no perjudica' ".[2] Tonelli es estúpido, pero Capuana tampoco bromea con su fraseología de periodicucho de provincia: además habría que ver cuánto vale su ideología del "Había una vez" y del patriarcalismo primitivo.

De Capuana habrá que recordar el teatro dialectal y sus opiniones sobre la lengua en el teatro a propósito de la cuestión de la lengua en la literatura italiana.[3] Algunas comedias de Capuana (como *Giacinta*, *Malìa*, *Il Cavalier Pedagna*) fueron escritas originalmente en italiano y luego vertidas al dialecto: sólo en dialecto tuvieron gran éxito. Tonelli, que no comprende nada, escribe que Capuana fue inducido a la forma dialectal en el teatro "no solamente por la convicción de que 'hay que pasar por los teatros dialectales, si realmente se quiere llegar al teatro nacional italiano' <...>, sino también y sobre todo por el carácter particular de sus creaciones dramáticas: las cuales son exquisitamente dialectales, y en el dialecto encuentran su más natural y escueta expresión". Pero ¿qué significa eso de "creaciones exquisitamente dialectales"? El hecho es explicado con el hecho mismo, o sea que no es explicado. Ver en el teatro de Pirandello las comedias en italiano
41 y las que están escritas | en dialecto. La lengua no posee "historicidad" de masas, no es un hecho nacional. *Liolà* en italiano no vale nada aunque *Il fu Mattia Pascal*, de la que fue tomada, sea bastante interesante.[4]

En el teatro en italiano, el buen autor no se pone al unísono con el público, no tiene la perspectiva de la historicidad de la lengua cuando los personajes quieren ser "concretamente" italianos. Porque en Italia hay dos lenguas: el italiano y el dialecto regional y en la vida familiar se emplea el dialecto: el italiano, en gran parte, es un esperanto, o sea una lengua parcial, etcétera.

Cuando se afirma la gran riqueza expresiva del italiano se cae en un equívoco: se confunde la riqueza expresiva registrada en el vocabulario o contenida inerte en la literatura impresa, con la riqueza individual que se puede gastar individualmente. Esta última cuenta, especialmente en ciertos casos: para medir el grado de unidad lingüística nacional, por ejemplo, que no es dado por el vocabulario sino por el habla viviente del pueblo. En el diálogo teatral es evidente la importancia de este elemento: el diálogo del escenario debe sugerir imágenes vivientes, en toda su concreción histórica, y en cambio sugiere, en gran parte, imágenes librescas. Las palabras del habla familiar se reproducen en el oyente como recuerdo de palabras

leídas en libros o periódicos y buscadas en el diccionario, como sería el francés en el teatro escuchado por alguien que hubiese aprendido el francés en los libros y sin maestro: la palabra es osificada, sin articulaciones de matices, sin la comprensión de su significado exacto que es dado por toda la frase, etcétera. Se tiene la impresión de ser tonto, o de que *los tontos son los otros. Obsérvese en el italiano hablado cuántos errores de pronunciación comete el hombre del pueblo: profúgo,* etcétera, lo cual significa que las palabras italianas las ha | leído, no oído 41 bis
o no oído repetidamente, o sea colocadas en frases diversas, cada una de las cuales haya hecho brillar una faceta de ese poliedro que es cada palabra.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 54-57.

§ <74>. *Giulio Bertoni y la lingüística.* Habría que escribir una aclaración sobre Bertoni como lingüista, por las actitudes asumidas últimamente por él con su escrito en el *Manualetto di linguistica* y en el librito publicado por Petrini (ver el fragmento publicado por la *Nuova Italia* de agosto de 1930).[1] Me parece posible demostrar que Bertoni ni ha logrado dar una teoría general de las innovaciones aportadas por Bartoli a la lingüística, ni ha conseguido comprender en qué consisten esas innovaciones y cuál es su importancia práctica y teórica.

Por lo demás, en el artículo publicado hace algunos años en *Leonardo* sobre los estudios lingüísticos en Italia,[2] no distingue para nada a Bartoli de la generalidad e incluso en el juego de claroscuros lo coloca en segunda línea, a diferencia de Casella que en el reciente artículo en *Marzocco* a propósito de la *Miscellanea* Ascoli, pone de relieve la originalidad de Bartoli:[3] en el artículo bertoniano del *Leonardo* hay que señalar cómo el *Campus* aparece incluso como superior a Bartoli, cuando sus estudios sobre los velares ario-europeos no son más que pequeños ensayos en los que se aplica pura y simplemente el método general de Bartoli y fueron debidos a sugerencias del propio Bartoli; es Bartoli quien desinteresadamente ha puesto de relieve el *Campus* y siempre ha tratado de ponerlo en primera línea: Bertoni, tal vez no sin académica malicia, en un artículo como el de *Leonardo*, en el que casi se podían contar las palabras dedicadas a cada estudioso, para dar una justa perspectiva, combinó las cosas de modo que Bartoli aparezca en un rinconcito. Error de Bartoli | el haber colaborado con Bertoni en la compila- 42
ción del *Manualetto*, y digo error y responsabilidad científica. Bartoli es apreciado por sus trabajos concretos: dejando escribir a Bertoni la parte teórica induce a error a los estudiantes y los empuja a un camino equivocado: en este caso la modestia y el desinterés se convierten[a] en una culpa.

[a] En el manuscrito "se convierten" es una variante interlineal de "son".

Por lo demás Bertoni, si no ha comprendido a Bartoli, tampoco ha comprendido la estética de Croce, en el sentido de que de la estética crociana no ha sabido derivar cánones de investigación y de construcción de la ciencia del lenguaje, sino que no ha hecho más que parafrasear, exaltar, poetizar impresiones: se trata de un positivista sustancial que se derrite frente al idealismo porque está más de moda y permite hacer retórica. Es asombroso que Croce haya alabado el *Manualetto,* sin ver y hacer notar las incongruencias de Bertoni:[4] me parece que Croce ante todo ha querido señalar benévolamente que en esta rama de los estudios, donde triunfa el positivismo, se trate de iniciar un nuevo camino en el sentido idealista. A mí me parece que entre el método de Bertoli y el crocismo no hay ninguna relación de dependencia inmediata: la relación es con el historicismo en general, no con una forma particular de historicismo. La innovación de Bartoli es precisamente ésta, que de la lingüística, concebida burdamente como ciencia natural, ha hecho una ciencia histórica, cuyas raíces deben buscarse "en el espacio y en el tiempo" y no en el aparato vocal entendido fisiológicamente.

Habría que criticar a Bertoni no sólo en este campo: su figura de estudioso siempre me ha sido repugnante intelectualmente: hay en ella algo de falso, de insincero en el sentido literal de la palabra; además de la prolijidad y de la falta de "perspectiva" en los valores históricos y literarios.

En "lingüística" es crociano Vossler, ¿pero qué relación existe entre
42 bis Bartoli y Vossler y entre Vossler y lo | que comúnmente se llama "lingüística"? Recordar a este propósito el artículo de Croce "Questa tavola rotonda è quadrata" (en los *Problemi di Estetica*)[5] de cuya crítica hay que partir para establecer los conceptos exactos en esta cuestión.

§ <75>. *Utopías y novelas filosóficas.* Artículo de Ezio Chiòrboli sobre Anton Francesco Doni en la *Nuova Antologia* del 1º de mayo de 1928: perfil interesante de Doni, autor del siglo XVI, ingenioso, cáustico, de espíritu moderno. Doni se ocupó de infinidad de problemas de todo tipo, adelantándose a muchas innovaciones científicas: escritor popularísimo. Materialista: alude a la importancia del ángulo facial y a los signos específicos de la delincuencia dos siglos antes de Camper, y dos siglos y medio antes de Lavater y Gall habló de las funciones del intelecto y de las partes del cerebro correspondientes a ellas.

Escribió una utopía en el *Mondo pazzo o savio* —"fantasiosa reocnstrucción social que refleja muchas de las iridiscencias y de las ansias donde se ha puesto al rojo el socialismo actual"— que seguramente tomó de la *Utopía* de Tomás Moro. Conoció la *Utopía*: la publicó él mismo en la vulgarización de Lando. "Pero la imaginación no es la misma, como no es la misma la de Platón en la *República* ni la de otros que hubo, oscuros o ignotos; que él la realizó, la mudó, la volvió

a forjar a su gusto, al punto que ya ha dado vida a otra, suya, completamente suya, de la cual está tan posesionado que en los *Marmi* y una y otra vez en numerosas obras y opúsculos surge en este o aquel particular, en este o aquel sentimiento." Para la bibliografía de Doni cfr. la edición de los *Marmi* a cargo de Chiòrboli en los *Scrittori d'Italia* de Laterza.[1]

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), p. 26.

§ <76>. *La cuestión de la lengua y las clases intelectuales italianas.* Para el desarrollo del concepto de que Italia realiza la paradoja de un país jovencísimo y viejísimo al mismo tiempo (como Lao-tse que nació a los 80 años).[1]

Las relaciones | entre los intelectuales y el pueblo-nación estudiadas 43
bajo el aspecto de la lengua escrita por los intelectuales y usada en sus relaciones y bajo el aspecto de la función representada por los intelectuales italianos en la Cosmópolis medieval por el hecho de que el Papado tenía su sede en Italia (el uso del latín como lengua docta está ligado al cosmopolitismo católico).

Latín literario y latín vulgar. Del latín vulgar se desarrollan los dialectos neolatinos no sólo en Italia sino en toda el área europea romanizada: el latín literario se cristaliza en el latín de los doctos, de los intelectuales, el llamado *medio latín* (cfr. el artículo de Filippo Ermini en la *Nuova Antologia* del 16 de mayo de 1928),[2] que de ninguna manera puede ser comparado con una lengua hablada, nacional, históricamente viva, aunque tampoco debe ser confundida con una jerga o con una lengua artificial como el esperanto.[3] De todos modos hay una fractura entre el pueblo y los intelectuales, entre el pueblo y la cultura. (Incluso) los libros religiosos están escritos en medio latín, de manera que también las discusiones religiosas escapan al pueblo, por más que la religión sea el elemento cultural predominante: de la religión el pueblo *ve* los *ritos* y *oye* las prédicas exhortativas, pero no puede seguir las discusiones y las evoluciones ideológicas que son monopolio de una casta.

Los textos en lengua romance se escriben cuando el pueblo recupera importancia: el juramento de Estrasburgo (después de la batalla de Fontaneto entre los sucesores de Carlomagno) ha permanecido[a] porque los soldados no podían jurar en una lengua desconocida sin quitar validez al juramento. También en Italia los primeros rastros de lengua vulgar son juramentos o declaraciones de testimonios del pueblo para establecer la propiedad de los fundos conventuales (Montecasino). De todos modos puede decirse que en Italia, desde el 600 dC, cuando puede pre-

[a] En el manuscrito: "han quedado".

sumirse que el pueblo ya no comprendía el latín, de los doctos, hasta el
43 bis 1 250, cuando comienza el florecimiento de la | lengua romance, o sea
durante más de 600 años, el pueblo no comprendía los libros y no podía participar del mundo de la cultura. El florecimiento de las Comunas da impulso a la lengua vulgar y la hegemonía intelectual de Florencia da una unidad *a la lengua vulgar*, o *sea que crea un vulgar ilustre. ¿Pero qué* es este vulgar ilustre? Es el florentino elaborado por los intelectuales de la vieja tradición: es el florentino de *vocabulario* e incluso de *fonética,* pero es un latín de *sintaxis*. Por otra parte la victoria del vulgar sobre el latín no era fácil: los doctos italianos, exceptuando a los poetas y artistas en general, escribían para la Europa cristiana y no para Italia, eran una concentración de intelectuales cosmopolitas y no nacionales. La caída de las Comunas y el advenimiento del principado, la creación de una casta de gobierno apartada del pueblo, cristaliza este vulgar, del mismo modo como se había cristalizado el latín literario. El italiano es de nuevo una lengua escrita y no hablada, de los doctos y no de la nación. Hay en Italia dos lenguas doctas, el latín y el italiano, y éste acaba por predominar, y por triunfar completamente en el siglo XIX con el alejamiento de los intelectuales laicos de los eclesiásticos (los eclesiásticos siguen incluso hoy escribiendo libros en latín, pero hoy incluso el Vaticano usa cada vez más el italiano cuando trata de cosas italianas y así terminará por hacerlo respecto a los otros países, coherentemente con su actual política de las nacionalidades). De todos modos me parece que debe establecerse este punto: que la cristalización del vulgar ilustre no puede ser apartada de la tradición del medio latín y representa un fenómeno análogo. Después de un breve paréntesis (libertades comunales) en el que hay un florecimiento de intelectuales surgidos de las clases populares (burgueses) hay una reabsorción de las funciones intelectuales
44 en la casta tradicional, en la que los elementos aislados son de ori|gen
popular, pero en la que prevalece en ellos el carácter de casta sobre el origen. Así pues, no es todo un estrato de la población que llegando al *poder crea sus intelectuales (esto sucedió en el siglo XIV) sino que es* un organismo tradicionalmente seleccionado que asimila en sus cuadros a individuos aislados (el ejemplo típico de esto nos lo da la organización eclesiástica).

En un análisis completo hay que tomar en cuenta otros elementos, y creo que para muchas cuestiones la retórica nacional del siglo pasado y los prejuicios en ella encarnados no han impulsado ni siquiera a hacer las investigaciones preliminares. Así pues: ¿cuál fue el área exacta de difusión del toscano? En Venecia, por ejemplo, a mi parecer, se introdujo el italiano ya elaborado por los doctos sobre el esquema latino y no penetró nunca el florentino originario, en el sentido de que los mercaderes no hicieron oír a viva voz florentina como en Roma y en Ná-

poles, por ejemplo: la lengua de gobierno siguió siendo el veneciano. Igual para los otros centros (Génova, creo). Una historia de la lengua italiana no existe todavía en este sentido: la gramática histórica no es eso todavía, tampoco. Para la lengua francesa existen estas historias (la de Brunot [—y de Littré—] me parece que es del tipo que pienso, pero no recuerdo). Me parece que, entendida la lengua como elemento de la cultura y por lo tanto de la historia general y como manifestación principal de la "nacionalidad" y "popularidad" de los intelectuales, este estudio no sería ocioso ni puramente erudito.[a]

En su artículo, interesante como información de la importancia que ha adquirido el estudio del medio latín (esta expresión, que debería significar latín medieval, creo, me parece bastante impropia y posible causa de errores entre no especialistas) y al cual podré remitirme para una primera bibliografía, además de a otros escritores de Ermini que es un mediolatinista, Ermini afirma que en base a las investigaciones, "la teoría de los dos mundos separados del latín, | que está únicamente en manos 44 bis
de los doctos y se extingue, y del neolatín, que surge y se aviva, hay que sustituirla por la teoría de la unidad latina y de la continuidad perenne de la tradición clásica". Esto puede significar solamente que la nueva cultura neolatina sentía fuertemente las influencias de la cultura precedente, no que haya habido una unidad "popular-nacional" de cultura.

Pero seguramente para Ermini el medio latín tiene precisamente el significado literal del latín que está en medio entre el clásico y el humanista, que indudablemente marca una vuelta al clásico, mientras que el medio latín tiene características propias, inconfundibles: Ermini hace comenzar el medio latín hacia la mitad del siglo IV, cuando se produce la alianza entre la cultura (!) clásica y la religión cristiana, cuando "una noble pléyade de escritores, saliendo de las escuelas de retórica y de poética, siente vivo el deseo de conjugar la fe nueva con la belleza (!) antigua y así dar vida a la primera poesía cristiana". (Me parece justo hacer remontarse al medio latín hasta el primer brote de literatura cristiana latina, pero el modo de exponer esta génesis me parece vago y arbitrario —cfr. la historia de la literatura latina de Marchesi[1] para este punto). <El medio latín estaría, pues, incluido entre la mitad del siglo IV> y el final del siglo XIV, entre el comienzo de la inspiración cristiana y la difusión del humanismo. Estos mil años son subdivididos por Ermini como sigue: *primera era de los orígenes*, desde la muerte de Constantino hasta la caída del Imperio de Occidente (337-476); *segunda era*, de la literatura barbárica, desde el 476 hasta el 799, o sea hasta la restauración del imperio por obra de Carlomagno, verdadero tiempo de

[a] En el manuscrito está añadida aquí la siguiente indicación, ya dada, por otra parte, al comienzo del parágrafo: "El artículo de Ermini aparece publicado en la *Nuova Antologia* del 16 de mayo de 1928".

transición en el continuo y progresivo latinizarse de los bárbaros (exagerado: de la formación de un estrato de intelectuales germánicos que escriben en latín); *una tercera era*: desde el resurgimiento carolingio,
45 desde el 799 hasta el 888, hasta la muerte de | Carlos el Gordo; *una cuarta*, desde la *literatura feudal*, desde el 888 hasta el 1000, hasta el pontificado de Silvestre II, cuando el feudalismo, lenta transformación de ordenamientos preexistentes, abre una era nueva; una *quinta*, de la literatura escolástica, que corre hasta finales del siglo XII, cuando el saber se recoge en las grandes escuelas y el pensamiento y el método filosófico fecunda todas las ciencias, y una *sexta*, de la *literatura erudita*, desde principios del XIII hasta finales del XIV y que presagia ya la decadencia.

§ <77>. *El clero, la propiedad eclesiástica y las formas afines de propiedad de la tierra o mobiliaria.* El clero como tipo de estratificación social debe tenerse siempre presente al analizar la composición de las clases poseedoras y dirigentes. El liberalismo nacional ha destruido en una serie de países la propiedad eclesiástica, pero ha [sido] importante para impedir que tipos afines y aún más parasitarios volvieran a formarse, porque sus representantes no desarrollaban y no desarrollan ni siquiera aquellas funciones [sociales] que desempeñaba el clero: beneficencia, cultura popular, asistencia pública, etcétera. El costo de estos servicios era ciertamente enorme, pero los mismos no eran completamente pasivos. Las nuevas estratificaciones son aún más pasivas, porque no se puede decir que sea normal una función de este tipo: para efectuar un ahorro de 1 000 liras al año una familia de "productores de ahorro" consume 10 000 forzando a la desnutrición a una decena de familias de campesinos a los cuales extorsiona la renta de la tierra y otras ganacias usurarias. Habría que ver si estas 11 000 liras invertidas en la tierra no permitirían una mayor acumulación de ahorro, además de elevar el nivel de vida de los campesinos y por lo tanto su desarrollo intelectual y productivo-técnico.

¿En qué medida se está formando en los Estados Unidos una propie-
45 bis dad | eclesiástica propiamente dicha, además de la formación de propiedad del tipo eclesiástico?, y eso no obstante las nuevas formas de ahorro y de acumulación hechas posibles por la nueva estructura industrial.

§ <78>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Las novelas populares de folletín.* Diversidad de estas novelas:[1] tipo Victor Hugo-Sue (*Los miserables - Los misterios de París*) de carácter marcadamente ideológico-político, de tendencia democrática, vinculado a las ideologías del 48; el tipo sentimental-popular (Richebourg-Decour-

celle, etcétera); la pura intriga con contenido ideológico conservador (Montépin). La novela histórica. Dumas, Ponson du Terrail, etcétera. La novela policiaca con su correspondiente (Lecocq-Rocambole-Sherlock Holmes-Arsenio Lupin).[2] La novela de misterio (fantasmas, etcétera-Radcliffe, etcétera). La novela científica, de aventura *o simplemente de intriga (Verne-Boussenard)*.[3]

Cada una de estas categorías tiene muchas variedades, según los países (en América la novela de aventuras es la novela de los pioneros, etcétera). Puede verse cómo en la producción de conjunto de un país se halla implícito un sentimiento nacional, pero no retórico, hábilmente insinuado en el relato (en Verne y en los franceses el sentimiento antibritánico, ligado a la pérdida de las colonias y al resquemor por las derrotas marítimas, etcétera).

En Italia ninguno de estos tipos ha tenido representantes de cierto valor (no valor literario, sino valor comercial, de invención, de construcción práctica de intrigas complicadas pero elaboradas con cierta racionalidad). Tampoco la novela policiaca, que ha llegado a ser internacional, cuenta con representantes en Italia.

Lo curioso es que muchas novelas, especialmente históricas, han situado sus argumentos en Italia. Así Venecia, con su Consejo de los Diez, con su organi|zación 46
tribunalicia-policiaca, ha dado y sigue dando argumentos de novelas populares. Lo mismo puede decirse de los bandidos, si se exceptúan noveluchas populares lamentabilísimas.

El último tipo de libro popular es la Vida novelada, que de cualquier modo representa algo superior a Dumas: tampoco esta literatura tiene representantes en Italia (¿Mazzucchelli? No he leído nada), o al menos no son comparables en número, fecundidad, ni aspectos de donaire literario a los franceses, a los alemanes, a los ingleses. El literato italiano no escribiría una biografía novelada de Masaniello o de Cola di Rienzo sin abarrotarla de fastidiosas piezas de apoyo retórico, para que no se crea . . . no se piense . . . etcétera, etcétera. Así sucederá que estas vidas serán escritas por extranjeros (véase Bianca Capello).[4] Es cierto que [en] estos últimos tiempos se han iniciado muchas colecciones biográficas, pero se trata de libros que son a las vidas noveladas lo que la *Monja de Monza* es al *Conde de Montecristo*. Es siempre el viejo esquema biográfico que puede hallar algunos miles de lectores en el mejor de los casos, pero no hacerse popular.

Hay que señalar que algunos tipos de esta novela popular tienen el tipo correspondiente en el teatro y el cinematógrafo. En el teatro debo haber señalado en otra parte cómo Niccodemi ha sabido encontrar piezas populares: *Scampolo*, *l'Aigrette*, la *Volata*, etcétera, y de ahí su gran éxito. También Forzano debe haber producido algo semejante, en el campo histórico: episodios de la Revolución francesa, etcétera, pero con más pedantería y provincialismo. En este terreno del teatro podría señalarse cómo Ibsen, en algunos dramas, como en *Casa de muñecas*, gusta mucho al público popular en cuanto que los sentimientos representados y las tendencias hallan resonancia en la psicología popular: qué es lo que debería ser el llamado *teatro de ideas* sino esto, la representación de pasiones ligadas a las costumbres modernas con soluciones que representan el desarrollo histórico, etcétera,

sólo que estas pasiones y estas soluciones deben ser representadas y no ser una
46 bis tesis, un discurso de propaganda, | o sea que el autor debe vivir en el mundo real moderno y no absorber sentimientos librescos.[5]

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), pp. 22-25.

§ <79>. *La cuestión de la lengua.* Ettore Veo, en un artículo de la *Nuova Antologia*, del 16 de junio de 1928, "Roma nei suoi fogli dialettali" señala cómo el romanesco permaneció durante largo tiempo constreñido al ámbito del vulgo, apartado del latín. "Pero ya en movimientos revolucionarios el vulgo, como sucede, trata de pasar —o se le hace pasar— al primer plano."[1] El Saco de Roma encuentra escritores en dialecto, pero especialmente la Revolución francesa. (Ahí comienza de hecho el éxito "escrito" del romanesco y el florecimiento dialectal que culmina en el periodo liberal de Pío IX hasta la caída de la República Romana). En el 47-49 el dialecto es arma de los liberales, después del 70 de los clericales.

§ <80>. *El particular chauvinismo italiano* encuentra una de sus manifestaciones en la literatura que reivindica las invenciones, los descubrimientos científicos. Hablo del "espíritu" con que estas reivindicaciones son realizadas, no del fenómeno en sí: no se trata, en suma, de contribuciones . . . a la historia de la técnica y de la ciencia, sino de "piezas" periodísticas de matiz chauvinista. Pienso que muchas reivindicaciones son . . . ociosas, en el sentido de que no basta haber tenido una idea, sino que hay que saber extraer todas las consecuencias y aplicaciones prácticas. De otra manera se llegaría a la conclusión de que nunca se ha inventado nada, porque . . . los chinos ya lo conocían todo. Respecto a muchas reivindicaciones estos especialistas (como Savorgnan di Brazzà)[1] de glorias nacionales no advierten que obligan a hacer a Italia la función de China.

A este propósito puede reunirse toda la literatura sobre la patria de Cristóbal Colón. A mi parecer se trata de una literatura completamente inútil y ociosa. La cuestión debería plantearse así: ¿por qué ningún Estado italiano ayudó a Cristóbal Colón o por qué Colón no se dirigió a ningún Estado italiano? ¿En qué consiste, pues, el elemento "nacional"
47 del descubrimiento de América? El nacimiento | de Cristóbal Colón en un punto de Europa más bien que en otro tiene un valor episódico y casual, porque él mismo no se sentía ligado a ningún Estado italiano. A mi juicio, la cuestión debería ser definida históricamente estableciendo que Italia tuvo durante muchos siglos una función internacional-

europea. Los intelectuales y los especialistas italianos eran cosmopolitas y no italianos, no nacionales. Hombres de Estado, capitanes, almirantes, científicos, navegantes italianos no tenían un carácter nacional sino cosmopolita. No sé por qué esto tenga que disminuir su grandeza o reducir la historia italiana, que ha sido lo que ha sido y no la fantasía de los poetas o la retórica de los declamadores: tener una función europea, he ahí el carácter del "genio" italiano desde el siglo XV hasta la Revolución francesa.

§ <81>. *Federico Confalonieri.* Para comprender la penosa impresión que producía entre los exiliados italianos la actitud [de inercia] de Confalonieri durante su estancia en el extranjero después de la liberación de Spielberg, hay que tener presente un fragmento de la carta escrita por Mazzini a Filippo Ugoni el 15 de noviembre del 38 y publicada por Ugo da Como en la *Nuova Antologia* del 16 de junio de 1928 ("Lettera inedita di Giuseppe Mazzini"):[1] "Me sorprende que Confalonieri vuelva. Cuando tú me hablas de la guerra que provocaría en mi corazón el pensamiento de mi madre, de mi padre, de la hermana que me queda, dices la verdad; ¿pero qué afecto prepotente es el que llama a Confalonieri a Italia? ¿después de la muerte de Teresa su mujer? No comprendo la vida sino consagrada al deber, o al amor que es también él un deber. Entiendo, sin aprobar o desaprobar, al individuo que renuncia a la lucha de plano frente a la felicidad o infelicidad de personas queridas y sagradas; no entiendo a quien | renuncia a ella para vivir, como 47 bis
se dice, tranquilo; ocho o diez años de vida de individualismo, de sensaciones que pasan y no producen cosa alguna para los demás, concluidos por la muerte, me parecen cosa despreciable para quien no tiene fe en la vida futura, y aún más despreciable para quien sí la tiene. Confalonieri, solo, en edad ya avanzada, sin fuertes deberes que lo aten a una familia de seres amados, debería, a mi juicio, desdeñarlo todo menos la idea de contribuir a la emancipación de su país y a la cruzada contra Austria".[2] Da Como en su introducción-comentario a la carta de Mazzini, escribe así: "Y por esto hay también en nuestra carta un afligido pensamiento para Francesco Confalonieri. Él pasó de Londres, un año antes, directamente a Francia: Mazzini había sabido que estaba melancólico y silencioso, pero los padecimientos, según él, no debían cambiar el fondo del alma. Lo seguía con inquietud porque quería que fuese siempre una figura alta y erguida, un ejemplo. Pensaba que si él mismo hubiese salido de Spielberg, encontrándose en medio de un desierto, no habría pensado en nada más sino en el modo de volver a intentar algo en pro de la antigua idea y acabar ahí. No quería que suplicase, que quisiera y obtuviese el regreso quien había sufrido quince años sin envilecerse, sin indicios de mudanza. Quería que fuese siempre un nuevo Farinata de los Uberti, como lo representó Gabriele Rosa, afectuoso y constante exaltador, hasta lo último, de su compañero de prisión".[3] Da Como está completamente desorientado y las palabras de Mazzini, en vez de afligidas, son ásperas y duras. La hagiografía impide ver la historia.

(¿Hay en el epistolario de Mazzini otras menciones de Confalonieri? ¿Y en las cartas de otros exiliados? El juicio real hay que buscarlo precisamente en estas cartas privadas, porque difícilmente los expatriados habrán querido arrojar sombras sobre Confalonieri en escritos dedicados al público. Otra investigación interesante debería hacerse en los escritos de los agentes provocadores de Austria.)

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 125-27.

48 § <82>. *Cultura histórica italiana y francesa.* La cultura histórica y la cultura general francesa han podido desarrollarse y volverse "populares-nacionales" por la misma complejidad y variedad de la historia política francesa en los últimos 150 años. La tendencia dinástica se ha disuelto gracias a la sucesión de tres dinastías antagónicas entre sí en forma radical: legitimista, liberal-conservadora, militar-plebiscitaria y por la sucesión de gobiernos republicanos también fuertemente diferenciados: el jacobino, el radical socialista y el actual. Es imposible una "hagiografía" nacional unilineal: todo intento de este tipo resulta inmediatamente sectario, forzado, utópico, antinacional, porque se ve obligado a eliminar [o subestimar] páginas incancelables de la historia nacional (ver la actual tendencia Maurras[1] y la mísera historia de Francia de Bainville).[2] Por esta razón el protagonista de la historia francesa ha venido a ser el elemento permanente de estas variaciones políticas el pueblo-nación; por lo tanto un tipo de nacionalismo político y cultural que escapa a los límites de los partidos propiamente nacionalistas y que impregna toda la cultura, por lo tanto una dependencia y una vinculación estrecha entre pueblo-nación e intelectuales.

Nada parecido en Italia, en donde en el pasado hay que buscar con linterna el sentimiento nacional, haciendo distinciones, interpretando, callando, etcétera, en donde si se exalta a Ferrucci hay que explicar a Maramaldo, si se exalta a Florencia hay que justificar a Clemente VII y al papado, si se exalta a Milán y a la Liga hay que explicar Como y las ciudades favorables a Barbarroja, si se exalta a Venecia hay que explicar a Julio II, etcétera. El prejuicio de que Italia siempre ha sido una nación complica toda la historia y exige acrobacias intelectuales antihistóricas. Por eso en la historia del siglo XIX no podía haber unidad nacional, faltando el elemento permanente, el pueblo-nación. La tendencia dinástica de una fracción debía prevalecer dado el aporte que daba al aparato estatal y las tendencias políticas más opuestas no podían tener un mínimo común de objetividad: la historia era propaganda política, tendía a crear la unidad nacional, es decir la nación, desde fuera
48 bis | y contra la tradición, basándose en la literatura, era un *querer ser*, no un deber ser porque existieran ya las condiciones de hecho. Por esta

misma posición suya, los intelectuales debían distinguirse del pueblo, situarse fuera, crear o fortalecer entre ellos el espíritu de casta, y en el fondo *desconfiar* del pueblo, sentirlo extraño, tenerle miedo, porque en realidad <era> algo desconocido, una misteriosa hidra de innumerables cabezas.

Me parecía que actualmente existían algunas condiciones para superar este estado de cosas, pero no han sido aprovechadas como se debe y la retórica ha vuelto a sacar ventaja (la actitud incierta al interpretar Caporetto ofrece un ejemplo de este estado de cosas actual, y lo mismo la polémica sobre el Risorgimento y últimamente sobre el Concordato). No es preciso negar que se han dado muchos pasos adelante en todos sentidos: negarlo sería incurrir en una retórica opuesta. Por el contrario, especialmente antes de la guerra, muchos movimientos intelectuales iban dirigidos a modernizar y des-retorizar la cultura y aproximarla al pueblo, o sea a nacionalizarla. (Nación-pueblo y nación-retórica, podría decirse que son las dos tendencias.)

(Sobre este último tema cfr. Volpe, *L'Italia in cammino,*[3] donde hay muchas inexactitudes de hecho y de proporciones y donde se observa el nacimiento de una nueva retórica; el libro de Croce, *La Storia d'Italia,*[4] donde hay defectos de otro género pero no menos peligrosos, porque la historia se vuelve inútil en la abstracción de los conceptos; y los libros de Prezzolini[5] sobre la cultura italiana.)

§ <83>. *Pasado y presente. Escuela de periodismo* de Ermanno Amicucci, en la *Nuova Antologia* del 1º de julio de 1928.[1] Creo que el artículo fue publicado junto con otros en una antología.

El artículo es interesante por las informaciones e ideas que da. La cuestión en Italia es más compleja de lo que parece leyendo a Amicucci, y yo creo que los resul | tados de las iniciativas escolares no serán muy grandes. Pero el principio de 49
enseñar periodismo y no dejar que el periodista se forme por sí mismo a través de la práctica es vital y se irá imponiendo cada vez más, a medida que el periodismo se vaya convirtiendo en una industria compleja y en un organismo más responsable. En Italia la cuestión tiene sus límites en el hecho de que no existen grandes concentraciones periodísticas, por la descentralización de la vida nacional, y de que los periódicos son pocos. El personal periodístico es escaso y por lo tanto se alimenta normalmente a través de sus mismas gradaciones de importancia: los periódicos menos importantes sirven como escuela para los periódicos más importantes y recíprocamente. Un redactor de segundo orden del *Corriere* se convierte en director o jefe de redacción de un periódico de provincia; un redactor de primer orden de un periódico de provincia se convierte en redactor de segundo orden de un gran periódico, etcétera. No existen en Italia centros como París, Londres, Berlín, etcétera, que acogen a millares de periodistas que constituyen una

categoría profesional económicamente importante, y las retribuciones en Italia, por lo general, son muy bajas: en Alemania, además, el número de periódicos que se publican en todo el país es imponente, y a la concentración de Berlín corresponde una amplia estratificación nacional.

Me parece que, para ciertos tipos de periódicos, el problema debe ser resuelto en la misma redacción, transformando las reuniones periódicas de los redactores en escuela orgánica de periodismo, a cuyas lecciones deberían ser invitados a asistir algunos extraños: jóvenes y estudiantes, hasta adquirir el carácter de verdaderas escuelas político-periodísticas, con lecciones generales (de historia, de economía, de derecho constitucional, etcétera) *confiadas a extraños competentes pero que sepan* imponerse de las necesidades del periódico. Cada redactor del periódico, hasta los reporteros, debería ser puesto en condiciones de hacer todas las partes del periódico, así como, de inmediato, cada redactor debería convertirse en reportero, o sea entregar toda su vida al periódico, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 24* (XXVII), pp. 20-22.

49 bis § <84>. *La muerte de Vittorio Emanuele II.* En una carta de Guido Baccelli a Paulo Fambri, del 12 de agosto (seguramente de 1880, falta el año y 1880 es una hipótesis de Guidi) publicada por Angelo Flavio Guidi ("L'Archivio inedito di Paulo Fambri", *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1928)[1] se dice: "El corazón de toda Italia sangra todavía al recuerdo de la muerte del glorioso Vittorio Emanuele: aquella inmensa desgracia, sin embargo, podía haber sido cien veces más grande si no se hubiesen ganado, con la aspiración del oxígeno, bastantes horas de vida".[2] (Siguen puntos suspensivos, del editor Guidi, pero ¿por qué completa toda la línea?, es decir, no son los puntos suspensivos usuales.) ¿Qué significa?

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 127.

§ <85>. *Arturo Graf.* Si hubiera que escribir acerca de Giovanni Cena y de su programa social, habrá que recordar a Graf y su crisis espiritual que lo recondujo a la religión o por lo menos al teísmo. (Cfr. O.M. Barbano, *Per una fede, De letteri inedite di Arturo Garaf,* en la *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1928. Barbano era un discípulo y amigo de Graf y publica fragmentos de las cartas que Graf le dirigió en torno a su crisis y a su librito *Per una fede* que tuvo escasas repercusiones fuera de sus parientes.)[1] En estas cartas son interesantes algunas alusiones a las relaciones entre Graf y el Modernismo (conocido a través de la revista "Il Rinnovamento") por lo que quizá podría decirse que la crisis de Graf está vinculada a la crisis general de la época, que se manifestó

en ciertos grupos intelectuales, descontentos de la "ciencia", pero también descontentos con la religión oficial.

§ <86>. *Lorianismo. Alfredo Trombetti.* En muchos aspectos puede considerársele dentro del lorianismo, siempre con la advertencia de que esto no significa un juicio global de toda su obra sino un simple juicio de desequilibrio entre la "lógica" y el contenido concreto de sus estudios. Trombetti era un formidable políglota, pero no es un glotólogo, o al menos su glotologismo | no se identificaba con su poliglotismo: el co- 50
nocimiento material de innumerables lenguas predomina en él sobre el método científico. Por otra parte era un iluminado: la teoría de la monogénesis del lenguaje era la prueba de la monogénesis de la humanidad, con Adán y Eva como cepa de la estirpe. Por eso los católicos le aplaudieron y se volvió popular, o sea que fue "ligado" a su teoría por un punto de honor no científico sino ideológico. En los últimos tiempos obtuvo reconocimientos oficiales y fue exaltado por la prensa como una gloria nacional, especialmente por el anuncio hecho en un Congreso Internacional de Lingüística (en La Haya, a principios del 28) de haber descifrado el etrusco. No obstante, me parece que el etrusco sigue tan indescifrado como antes y que todo se reduce a una enésima tentativa fallida.

En la *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1928, se publica un artículo de Pericle Ducati, "Il Primo Congresso Internazionale Etrusco" [27 de abril - 3 de mayo de 1928] en el que se habla en forma muy extraña, pero up to date, del "descubrimiento" de Trombetti.[1] En la p. 199 se habla del "logrado descifre" del etrusco, "gracias sobre todo a los esfuerzos de un italiano, de Alfredo Trombetti". En la p. 204 el "logrado descifre" se reduce por el contrario a "un paso gigantesco en la interpretación del etrusco". La tesis de Trombetti es ésta, ya establecida por él en la Convención Nacional Etrusca de 1926: el etrusco es una lengua intermedia, junto con otros idiomas de Asia Menor y prehelénicos, entre el grupo caucásico y el grupo arioeuropeo con mayores afinidades con este último; por ello el lemnio, tal como aparece en las dos inscripciones de la estela famosa, y el etrusco, casi se identifican. Esta tesis entra en el sistema general de Trombetti que presupone probada la monogénesis y que por lo tanto tiene una base muy frágil. Y además, presupone como cierto el origen ultramarino de los etruscos, mientras que esta opinión, si bien es la más difundida, no es universal: Gaetano De Sanctis y Luigi Pareti sostienen por el contrario el origen transalpino, y no son dos estudiosos desdeñables. En el Congreso Internacional Etrusco | Trombetti 50 bis
pasó a la más precisa determinación de la gramática y a la hermenéutica de los textos, ensayo de su libro *La lingua etrusca* aparecido poco des-

pués. Tuvo gran éxito. Contradictores, no entre los extranjeros, señala Ducati, sino entre los nacionales, aunque "graciosamente y haciendo honor a la excepcional valentía de Trombetti". "Un joven y ya valioso glotólogo, Giacomo Devoto, se ha preocupado del método, puesto que el rigor del método le ha parecido dañado por las investigaciones y los resultados de Trombetti." Aquí Ducati hace una serie de consideraciones verdaderamente pasmosas sobre el método de la glotología y contra Devoto, concluyendo: "Observemos por lo tanto los resultados de Trombetti y no sutilicemos". Más tarde se vio lo que quería decir no sutilizar. En las ciencias en general el método es lo más importante: en ciertas ciencias, que necesariamente deben basarse en un conjunto restringido de datos positivos, restringido y no homogéneo, las cuestiones de método son aún más importantes, si no es que son absolutamente todo. No es difícil con un poco de fantasía construir hipótesis y dar una apariencia brillante de lógica a una doctrina: pero la crítica de esta hipótesis destruye todo el castillo de naipes y halla el vacío debajo del brillo. ¿Ha encontrado Trombetti un nuevo método? Ésta es la cuestión. ¿Hace este nuevo método progresar la ciencia más que el viejo, interpreta mejor, etcétera? Nada de eso. También aquí se muestra cómo el nacionalismo introduce desviaciones perjudiciales en la evaluación científica y por consiguiente en las condiciones prácticas de la labor científica. Bartoli ha encontrado un nuevo método, pero no puede hacer ruido interpretando el etrusco: por el contrario, Trombetti afirma haber descifrado el etrusco, y por lo tanto haber resuelto uno de los mayores y más apasionantes enigmas de la historia: aplausos, popularidad, ayudas económicas, etcétera. Ducati repite, aprobando, lo que le dijo en el Congreso
51 un glotólogo "muy egregio": "Trombetti es una excepción: él se eleva | mucho por encima de nosotros y lo que a nosotros no nos parece lícito intentar, a él le es posible realizarlo", y añade las opiniones muy profundas del paleontólogo Ugo Antonielli. Para Antonielli, Trombetti es "un gigante bueno que señala un camino recto y seguro". Y si, como astutamente (!) añade el mismo Antonielli, nuestro italianísimo Trombetti, "para la supina sensibilidad de algunos, se hubiera llamado *Von Trombetting* o bien *Trombetty* . . ." Puesto que la cuestión se planteaba así, hay que reconocer que Devoto y otros opositores fueron héroes y que algo hay de sano en la ciencia italiana. Ducati apoya esta tendencia nacionalista en la ciencia, sin darse cuenta de las contradicciones en que cae: si Trombetti señalase un camino recto y seguro, habría renovado o desarrollado y perfeccionado el método y entonces a todos los estudiosos les sería lícito intentar lo que él ha hecho. O una cosa o la otra: o Trombetti está por encima de la ciencia por sus particulares dotes de intuición o señala un camino para todos. "¡Caso curioso! Entre los glotólogos reunidos en Florencia, Trombetti recibió el aplauso más incon-

dicionado entre los extranjeros." ¿Y entonces por qué Ducati menciona lo de "Von Trombetting"? ¿O no indica eso más bien que la glotología italiana es más seria y avanzada que la extranjera? Puede darse precisamente este caso curioso con el nacionalismo científico: no advertir las verdaderas "glorias" nacionales y ser el esclavo, el supino siervo de los extranjeros.

§ <87>. *Para la formación de las clases intelectuales italianas en la alta Edad Media* hay que tomar en cuenta, además de la lengua (cuestión del medio latín),[1] también y especialmente el derecho. Caída del derecho romano después de las invasiones de los bárbaros y su reducción a derecho personal y consuetudinario en confrontación con el derecho longobardo; surgimiento del derecho canónico que de derecho particular, de grupo, se eleva a derecho estatal; renacimiento del derecho | romano y su expansión por medio de las Universidades. Estos 51 bis
fenómenos no se producen de golpe y simultáneamente sino que van ligados al desarrollo histórico general (fusión de los bárbaros con las poblaciones locales, etcétera). El desarrollo del derecho canónico y la importancia que adquirió en la economía jurídica de las nuevas formaciones estatales, la formación de la mentalidad imperial-cosmopolita medieval, el desarrollo del derecho romano adaptado e interpretado para las nuevas formas de vida dan lugar al nacimiento y estratificación de los intelectuales italianos cosmopolitas.

Hay un periodo, el de la hegemonía del derecho germánico, en el que sin embargo el vínculo entre lo viejo y lo nuevo es casi únicamente la lengua, el medio latín. El problema de esta interrupción ha interesado a la ciencia y, cosa importante, ha interesado también a intelectuales como Manzoni (ver sus escritos sobre las relaciones entre romanos y longobardos a propósito de Adelchi): o sea que ha interesado al principio del siglo XIX a aquellos que se preocupaban por la continuidad de la tradición italiana de la antigua Roma en adelante para constituir la nueva conciencia nacional.

Sobre el tema general del oscurecimiento del derecho romano y su renacimiento y del surgimiento del derecho canónico cfr. "I 'due diritti' e il loro odierno insegnamento in Italia" de Francesco Brandileone (*Nuova Antologia* del 16 de julio de 1928)[2] para tener algunas ideas generales, pero ver, naturalmente, las grandes historias del derecho.

Esquema extraído del ensayo de Brandileone:

En las escuelas del Imperio Romano en Roma, en Constantinopla, en Berito, se enseñaba sólo el derecho romano en las dos *positiones* de *jus publicum* y de *jus privatum*; en el *jus publicum* se incluía el *jus sacrum* pagano, mientras el paganismo fue religión tanto de los súbditos como

del Estado. Aparecido el cristianismo y una vez que se hubo ordenado, en los siglos de las persecuciones y de las tolerancias, como sociedad en sí misma, distinta de la sociedad política, esto dio lugar <a> un *jus sacrum* nuevo. Después de que el cristianismo fue primero reconocido y después elevado por el Estado a fe única del imperio, el nuevo *jus*
52 *sacrum* ciertamente tuvo apoyos y re|conocimientos por parte del legislador laico, pero no fue considerado como el antiguo. Como el cristianismo se había separado de la vida social política, se había apartado también del *jus publicum* y las escuelas no se ocupaban de su ordenamiento; el nuevo *jus sacrum* formó la especial ocupación de las escuelas características de la *sociedad religiosa* (este hecho es muy importante en la historia del Estado romano y está lleno de graves consecuencias, porque inicia un dualismo de poder que tendrá su pleno desarrollo en la Edad Media; pero Brandileone no lo explica, lo establece como una consecuencia lógica del original alejamiento del cristianismo de la sociedad política. Perfectamente, pero ¿por qué, una vez convertido el cristianismo en religión del Estado como lo fue antes el paganismo, no se reconstituyó la unidad formal político-religiosa? Éste es el problema).

Durante los siglos de la alta Edad Media el nuevo *jus sacrum*, llamado también *jus canonicum* o *ius ecclesiasticum*, y el *ius romanum* fueron enseñados en escuelas distintas y en escuelas de diferente importancia numérica, de difusión, de actividad. Escuelas especiales romanistas, bien fuese que continuaran las antiguas escuelas o bien que hubiesen surgido entonces, en Occidente, se encuentran sólo en Italia; si incluso fuera de Italia existieron las *Scholae liberalium artium* y si en ellas (así como en sus correspondientes italianas) se impartieron nociones elementales de derecho laico, especialmente romano, la actividad desempeñada fue pobre como lo prueba la escasa, fragmentaria, intermitente y habitualmente desmañada producción surgida de ellas y llegada hasta nosotros. Por el contrario las escuelas eclesiásticas, dedicadas al estudio y la enseñanza de los dogmas de la fe y al mismo tiempo del derecho canónico, fueron una verdadera multitud, no sólo en Italia, sino en todos los países que pasaron a ser cristianos y católicos. Cada monasterio y cada iglesia catedral de alguna importancia tuvo su propia escuela: es testimonio de esta actividad la riqueza de colecciones canónicas sin interrupción desde el siglo VI hasta el XI, en Italia, en África, España, Francia, Alemania, Inglaterra, Irlanda. La explicación de esta exuberancia del derecho canónico en
52 bis comparación con el romano está ligada al hecho de que | mientras el derecho romano, en cuanto que seguía teniendo aplicación en Occidente y en Italia, había sido degradado a derecho personal, lo cual no sucedía con el canónico.

Para el derecho romano, el haberse convertido en derecho personal quiere decir ser colocado en una posición inferior a la correspondiente

a las leyes populares o *Volksrechte,* vigentes en el territorio del Imperio de Occidente, cuya conservación y modificación tocaban no ya al poder soberano, real o imperial, o por lo menos no sólo a éste, sino también y principalmente a las asambleas de los pueblos a los que pertenecían. Por el contrario, los súbditos romanos de los reinos germánicos, y luego del Imperio, no fueron considerados como una unidad en sí mismos, sino como individuos aislados, y por lo tanto no tuvieron una asamblea particular, autorizada para manifestar su voluntad colectiva acerca de la conservación y modificación de su propio derecho nacional. De manera que el derecho romano fue reducido a puro derecho consuetudinario.

En la Italia longobarda, principios e instituciones romanas fueron aceptados por los vencedores, pero la posición del derecho romano no cambió.

La renovación del Imperio con Carlomagno no sacó al derecho romano de su posición de inferioridad: ésta fue mejorada, pero sólo tarde y por el concurso de otras causas; en conjunto continuó siendo en Italia derecho personal hasta el siglo XI. Las nuevas leyes hechas por los nuevos emperadores, hasta terminar el siglo XI, no fueron añadidas al Corpus justiniano, sino al *Editto* longobardo, y por lo tanto no fueron consideradas como derecho general obligatorio para todos, sino como derecho personal propio de los que vivían según las leyes longobardas.

Por el contrario, para el derecho canónico no se produjo la reducción a derecho personal, siendo el derecho de una sociedad diferente y distinta de la sociedad política, la perteneciente a la cual no se basaba en la nacionalidad; poseía en los concilios y en los papas su propio poder legislativo. No obstante, tenía una esfera de obligatoriedad limitada. Se vuelve obligatorio o porque es aceptado espontáneamente o porque | 53
es acogido entre las leyes del Estado.

La posición del derecho romano se fue modificando radicalmente en Italia a medida que, después de la llegada de los Otones, el imperio fue concebido más clara y explícitamente como la continuación del antiguo. Fue la escuela de Pavía la que se hizo intérprete de tal hecho y la que proclamó la ley romana *omnium generalis*, preparando el ambiente en el que pudo surgir y florecer la escuela de Bolonia y los emperadores suevos consideraron el *Corpus* justiniano como su código, al cual hicieron añadidos. Esta reafirmación del derecho romano no se debió a factores personales: está vinculada al resurgimiento, después del milenio de la vida económica, de la industria, del comercio, del tráfico marítimo. El derecho germánico no se prestaba a regular jurídicamente la nueva materia y las nuevas relaciones.

También el derecho canónico sufrió un cambio después del milenio.

Con los Carolingios aliados al papado fue concebida la monarquía universal que abrazaría a toda la humanidad, dirigida de común acuerdo

por el emperador en lo temporal y por el papa en lo espiritual. Pero esta concepción no podía delimitar a priori el campo sometido a cada uno de los poderes y dejaba al emperador un amplio campo de intervención en los asuntos eclesiásticos. Cuando los fines del Imperio, ya bajo los mismos Carolingios y cada vez más a continuación, se mostraron discordantes de los de la Iglesia y el Estado demostró tender a la absorción de la jerarquía eclesiástica en el Estado, comenzó la lucha que concluyó a principios del siglo XII con la victoria del Papado. Fue proclamada la primacía de lo espiritual (sol-luna) y la Iglesia reconquistó la libertad de su acción legislativa etcétera, etcétera. Esta concepción teocrática fue combatida teórica y prácticamente; sin embargo, en su forma genuina o atenuada, siguió predominando durante siglos y siglos. Así se tuvieron dos tribunales, el sacramental y el no sacramental, y así los dos derechos fueron acoplados, *utrumque ius,* etcétera.

53 bis § <88>. *La investigación sobre la formación histórica de los intelectuales italianos* obliga así a remontarse hasta los tiempos del Imperio romano, cuando Italia, por tener en su territorio a Roma, se convierte en el crisol de las clases cultas de todos los territorios imperiales. El personal dirigente se vuelve cada vez más imperial y cada vez menos latino, se vuelve cosmopolita: los mismos emperadores no son latinos, etcétera.

Hay pues una línea unitaria en el desarrollo de las clases intelectuales italianas (operantes en territorio italiano) pero esta línea de desarrollo es todo lo contrario de nacional: el hecho lleva a un desequilibrio interno en la composición de la población que vive en Italia, etcétera.

El problema de lo que son los intelectuales puede mostrarse en toda su complejidad a través de esta investigación.

§ <89>. *Lorianismo.* A esta corriente hay que vincular la famosa controversia sobre los libros perdidos de Tito Livio que habrían sido hallados en Nápoles hace algunos años por un profesor que tuvo así algunos instantes de celebridad tal vez no deseada. A mi parecer las causas de este escandaloso episodio deben buscarse en las intrigas del profesor Francesco Ribezzo y en la abulia del profesor mencionado, cuyo nombre no recuerdo. Este profesor publicaba una revista, el profesor Ribezzo otra revista competidora, ambas inútiles o casi (he visto la revista de Ribezzo durante muchos años y conozco a Ribezzo en lo que vale): los dos se disputaban una cátedra en la Universidad de Nápoles. Fue Ribezzo quien publicó en su revista el anuncio del descubrimiento hecho (!) por el colega, quien así se encontró convertido en centro de

la curiosidad de los periódicos y del público y quedó liquidado científica y moralmente.[1] Ribezzo no tiene ninguna capacidad científica: cuando lo conocí | en 1910-11, había olvidado el griego y el latín casi com- 54
pletamente y era un "especialista" en lingüística comparada arioeuropea. Su ignorancia resaltaba de forma tan manifiesta que Ribezzo tuvo frecuentes conflictos violentos con los alumnos. En el Liceo de Palermo fue implicado en el escándalo de la muerte de un profesor por parte de un estudiante (me parece que en 1908 o en 1909). Enviado a Cagliari como castigo entró en conflicto con los estudiantes, conflicto que en 1912 se agudizó, con polémicas en los periódicos, amenazas de muerte contra Ribezzo, etcétera, y tuvo que ser transferido a Nápoles. Ribezzo debía estar fuertemente apoyado por la *camorra* universitaria napolitana (Cocchia y Cía.) Participó en el concurso para la cátedra de glotología de la Universidad de Turín: como fue nombrado Bartoli, hizo una publicación risible, etcétera.

§ <90>. *Historia de las clases subalternas* (cfr. notas en las pp. 10 y 12).[1] La unificación histórica de las clases dirigentes está en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Esta unidad debe ser concreta, o sea el resultado de las relaciones entre Estado y "sociedad civil". Para las clases subalternas la unificación no se produjo: su historia está entrelazada con la de la "sociedad civil", es una fracción disgregada de ésta. Hay que estudiar: 1] la formación objetiva para el desarrollo y las transformaciones, ocurridas en el mundo económico, su difusión cuantitativa y el origen de otras clases precedentes: 2] su adherencia a formaciones políticas dominantes pasiva o activamente, o sea tratando de influir en los programas de estas formaciones con reivindicaciones propias; 3] nacimiento de partidos nuevos de la clase dominante para mantener el control de las clases subalternas; 4] formaciones propias de las clases subalternas de carácter restringido o parcial; 5][a] formaciones políticas que afirman la autonomía de aquéllas pero en el cuadro antiguo 6][b] formaciones políticas que afirman la autonomía integral, etcétera. La lista de estas fases puede precisarse más aún con fases interme | dias o con combinaciones de varias fases. El historiador señala la línea de desarrollo hacia la autonomía integral, desde las fases más primitivas. 54 bis
Por ello, también la historia de un partido de estas clases es muy compleja, en cuanto que debe incluir todas las repercusiones de su actividad para toda el área de las clases subalternas en su conjunto: entre éstas una ejercerá ya una hegemonía, y esto hay que establecerlo estudiando también la evolución de todos los demás partidos en cuanto que incluyen elementos de esta clase hegemónica o de las otras clases subalternas que sufren esta hegemonía. Un canon de investigación histórica podría construirse estudiando la historia de la burguesía en esta forma

[a] En el manuscrito por distracción se repitió el número "4]".
[b] En el manuscrito: "5]".

(estas observaciones se relacionan con las notas sobre el Risorgimento): la burguesía tomó el poder luchando contra determinadas fuerzas sociales ayudada por otras determinadas fuerzas; para unificarse en el Estado debía eliminar a unas y tener el consentimiento activo o pasivo de las otras. El estudio de su desarrollo de clase subalterna debe, pues, investigar las fases a través de las cuales conquistó una autonomía con respecto a los enemigos que había que abatir en el futuro y conquistó la adhesión de aquellas fuerzas que la ayudaron activa o pasivamente en cuanto que sin esta adhesión no habría podido unificarse en el Estado. El grado de conciencia a que había llegado la burguesía en las diversas fases se mide precisamente con estas dos medidas y no sólo con la de su alejamiento de la clase que la dominaba; por lo general suele recurrirse sólo a ésta y se tiene una historia unilateral o a veces no se comprende nada, como en el caso de la historia italiana de las Comunas en adelante: la burguesía italiana no supo unificar al pueblo, ésta es una causa de sus derrotas y de las interrupciones en su desarrollo: también en el Risorgimento este "egoísmo" limitado impidió una revolución rápida y vigorosa como la francesa.

55 He aquí una de las cuestiones más importantes y una de las causas de difi | cultad al hacer la historia de las clases subalternas.

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), pp. 20-22.

§ <91>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. La feria del libro.* Como el pueblo no va al libro, el libro irá al pueblo. Esta iniciativa se debe a la *Fiera Letteraria* y a su director de entonces, Umberto Fracchia, quien la lanzó y realizó en 1927 en Milán. La iniciativa en sí no es mala y puede dar algún pequeño resultado. Pero la cuestión sigue siendo siempre la misma: que el libro debe volverse íntimamente nacional-popular para ir al pueblo y no sólo ir al pueblo "materialmente" con los puestos y los voceadores, etcétera.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 59.

§ <92>. *Federico Confalonieri.* Confalonieri, antes de ir a Spielberg y después de la liberación antes de ir a la cárcel de Gradisca para ser luego deportado, fue a Viena. Ver si también en esta segunda estancia en Viena, dictada por motivos de salud, tuvo contactos con hombres políticos austriacos.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 127-28.

§ <93>. *Giovanni Cena.* Sobre la actividad desarrollada por Cena en relación con las escuelas de los campesinos del Agro Romano, cfr. las publicaciones de

Alessandro Marcucci.[1]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 60.

§ <94>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Polifilo* (Luca Beltrami). Para encontrar los escritos brescianescos de Beltrami (*I popolari di Casate Olona*, etcétera, publicados en el *Romanzo Mensile*, en la *Lettura*, etcétera), ver la *Bibliografia degli scritti di Luca Beltrami* desde marzo de 1881 hasta marzo de 1930, realizada por Fortunato Pintor, bibliotecario honorario del Senado, y con prefacio de Guido Mazzoni. Según un apunte bibliográfico publicado en el *Marzocco* del 11 de mayo de 1930,[1] resulta que los escritos sobre el hipotético *Casate Olona* de Beltrami fueron unos *treinta y cinco* (yo he leído sólo tres o cuatro). Beltrami hizo algunas anotaciones a esta *Bibliografía* suya y a propósito de *Casate Olona* el *Marzocco* escribe: "...la bibliografía de los treinta y cinco escritos sobre el hipotético 'Casate Olona' le sugirió la idea de recomponer en una unidad aquellas declaraciones, propuestas y polémicas de índole político | social que, mal avenidas a un régimen 55 bis
democrático-parlamentario, bajo cierto aspecto deben considerarse una anticipación de la que otros —no Beltrami— hubieran podido sacar partido para vanagloriarse como clarividentes precursores (!?)". Puesto que también el *Marzocco* se abandona a estas trivialidades, sería interesante recordar la actitud adoptada por la publicación florentina a propósito del fusilamiento de F. Ferrer.[2]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 59-60.

§ <95>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Folletines y teatro popular (drama de arena, dramón de arena, etcétera). (¿Por qué se llama, precisamente, de arena, el drama popular?) ¿Por el hecho de las Arenas populares como la *Arena del Sole* de Bolonia? Ver lo que escribió Edoardo Boutet sobre los espectáculos para lavanderas que la Compañía Stabile de Roma dirigida por Boutet daba en la Arena del Sole de Bolonia el lunes —día de las lavanderas—. Este capítulo de los recuerdos teatrales de Boutet lo leí en el *Viandante* de Monicelli, que se publicaba en Milán en 1908-9).[1] En el *Marzocco* del 17 de noviembre de 1929 se publica una nota de Gaio (Adolfo Orvieto) muy significativa " 'Danton', il melodramma e il 'romanzo nella vita' ".[2] Empieza así: "Una Compañía dramática de reciente 'formación' que ha reunido un repertorio de grandes espectáculos populares —desde el *Conde de Montecristo* hasta las *Dos huerfanitas*— con la legítima esperanza de atraer un poco de gente al teatro, ha visto satisfechas sus aspiraciones —en Florencia— con un novísimo drama de autor húngaro y de tema franco-revolucionario: *Dantón*". El drama es de De Pekar y es "pura fábula patética con detalles fantásticos de extrema libertad" (—por ejemplo, Robespierre y Saint-Just asisten al proceso de Dantón y discuten con él, etcétera—). "Pero es fábula, de corte directo, que se vale de los viejos métodos infalibles del teatro popular, sin peligrosas desvia-

ciones modernistas. Todo es elemental, limitado, de corte neto. Las tintas fuertísimas y los clamores se alternan con oportunas disminuciones de intensidad y el
56 público respira y con | siente. Demuestra apasionarse y se divierte. ¿Acaso será éste el mejor camino para reconducirlo al teatro en prosa?" La conclusión de Orvieto es significativa. Así en 1929 para tener público en el teatro hay que representar el *Conde de Montecristo* y las *Dos huerfanitas*, y en 1930 para hacer leer los periódicos hay que publicar por entregas el *Conde de Montecristo* y *José Bálsamo*.

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), pp. 25-26.

§ <96>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Novelas populares.* Investigaciones estadísticas: ¿cuántas novelas italianas han publicado los periódicos populares más difundidos? ¿El *Romanzo Mensile*, la *Domenica del Corriere*, la *Tribuna Illustrata*, el *Mattino Illustrato*? La *Domenica del Corriere* seguramente ninguna en toda su vida (32º año en 1930) de entre cerca de 80 o 90 novelas que habrá publicado. Creo que la *Tribuna Illustrata* ha publicado alguna: pero hay que señalar que la *Tribuna Illustrata* es muchísimo menos popular que la *Domenica* y que tiene su propio tipo de novela. También sería interesante ver la nacionalidad de los autores y el tipo de novelas de aventuras publicadas. El *Romanzo Mensile* y la *Domenica* publican muchas novelas inglesas y de tipo policiaco (han publicado *Sherlock Holmes*), pero también alemanas, húngaras (la baronesa Orczy, que creo es húngara, se ha hecho muy popular y sus novelas sobre la Revolución francesa han tenido varias ediciones en el *Romanzo Mensile*, el cual debe de tener una tirada respetable —me parece que ha llegado a los 25 000 ejemplares) e incluso australianos (de Guy Boothby quien también ha tenido varias ediciones). Así en el *Romanzo Mensile* y en la *Domenica* debe de predominar el tipo de aventura policiaca. Sería interesante saber quién estaba encargado en el *Corriere* de elegir estas novelas y de cuáles criterios partía.

El *Mattino Illustrato*, si bien aparece en Nápoles, publica novelas de tipo *Domenica*, lo cual significa que hay un gusto extendido. Relativamente, y quizá también de modo absoluto, la administración del *Corriere della Sera* es la mayor difusora de estas novelas populares: publica por lo menos 15 al año y con tiradas elevadísimas. Luego debe de venir la casa Sonzogno (seguramente <hace> algu-
56 bis nos años la Sonzogno | publicaba mucho más que el *Corriere*). Un examen de la época de actividad editorial de la Sonzogno daría un cuadro de las variaciones sufridas por el gusto del público popular: sería interesante hacerlo, pero de cierta dificultad, porque la Sonzogno no publica el año de la impresión y la mayor parte de las veces no numera las ediciones. Un estudio de los catálogos daría seguramente resultados. La comparación entre el catálogo de hace 40 o 50 años y el actual ya sería interesante: toda la novela lacrimosa-sentimental debe de haber caído en el olvido, excepto alguna "obra maestra" del género que debe resistir todavía (como la *Capinera del mulino* que creo es de Richebourg).[1] Así es inte-

resante seguir las publicaciones de estas novelas por entregas.

Cierto número de novelas populares italianas deben de haber publicado Perino y recientemente Nerbini, todas ellas de fondo anticlerical, dependientes del guerrazzismo. También sería interesante una lista de las casas editoras de esta mercancía.[2]

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), pp. 26-28.

§ <97>. *El Concordato.* Anexada a la ley de las Garantías fue una disposición en la que se establecía que si en los próximos 5 años después de la promulgación de la propia ley el Vaticano se negaba a aceptar la indemnización establecida, el derecho a la indemnización se perdería. Resulta por el contrario que en los balances hasta 1928 aparecía siempre el renglón de la indemnización al Papa: ¿cómo es posible?, ¿acaso fue modificada la disposición de 1871 anexada a las Garantías, y cuándo y por cuáles razones? La cuestión es muy importante.

§ <98>. *Espartaco.* Una observación casual de César (*Bell. Gall.*, I, 40,5) revela el hecho de que los prisioneros de guerra cimbrios fueron el núcleo de la revuelta de esclavos bajo Espartaco. Estos rebeldes fueron aniquilados, (Cfr. Tenney Frank, *Storia economica di Roma*, trad. italiana, ed. Valle|chi, p. 153).[1] (Ver 57
en Frank, en este mismo capítulo, las observaciones y conjeturas sobre la diversa suerte de las varias nacionalidades de esclavos y sobre su probable supervivencia en cuanto que fueron destruidos o se asimilaron a la población indígena o incluso la sustituyeron.)

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), p. 23.

§ <99>. *La ley del número* (base psicológica de las manifestaciones públicas: procesiones, asambleas populares, etcétera). En Roma los esclavos no podían ser reconocidos como tales. Cuando un senador propuso una vez que se les diese a los esclavos un vestido que los distinguiese, el Senado fue contrario a la medida, por temor a que los esclavos se volvieran peligrosos al poder darse cuenta de su gran número. Séneca, *De clem.*, I, 24. Cfr. Tácito, *Annali*, 4, 27.[1]

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), p. 23.

§ <100>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Literatura popular.* La colección "Tolle e lege" de la Casa ed. "Pia Società S. Paolo" Alba-Roma, de 111 números en 1928 tenía 65 de libros escritos por el jesuita Ugo Mioni. Pero no todos los

libros deben ser de este escritor, que por otra parte no sólo ha escrito novelas de aventuras o de apologética cristiana: ha escrito también un voluminoso tratado de *Missionologia* por ejemplo.[1]

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), p. 28.

§ <101>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Carácter antipopular o apopular-nacional de la literatura italiana.* Ver si algún literato moderno ha escrito sobre este tema. Algo debe de haber escrito Adriano Tilgher y también Gino Saviotti. De Saviotti encuentro citado en la *Italia Letteraria* del 24 de agosto de 1930 este fragmento de un artículo sobre Parini publicado en el *Ambrosiano* del 15 de agosto: "Buen Parini, se comprende por qué elevaste la poesía italiana, en tus tiempos. Le diste la seriedad que le faltaba, inyectaste en sus áridas venas tu buena sangre popular. Deben dársete las gracias también en este día después de ciento treinta y un años de tu muerte. ¡Se necesitaría otro hombre como tú, hoy, en nuestra supuesta poesía!"[1]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 60-61.

57 bis § <102>. *Pasado y presente. Escuela de periodismo* (cfr. pp. 48 bis-49).[1] El número de los periodistas italianos. En las "Noticias sindicales" publicadas por la *Italia Letteraria* del 24 de agosto de 1930 se citan los datos de un censo llevado a cabo por la Secretaría del Sindicato Nacional de Periodistas: al 30 de junio, 1 960 periodistas inscritos, de los cuales 800 inscritos en el partido fascista, repartidos como sigue: sindicato de Bari 30 y 26; Bolonia 108 y 40; Florencia 108 y 43; Génova 113 y 39; Milán 348 y 143; Nápoles 106 y 45; Palermo 50 y 17; Roma 716 y 259; Turín 144 y 59, Trieste 90 y 62; Venecia 147 y 59.[2]

Cfr. *Cuaderno 24* (XVII), p. 22.

§ <103>. *El Risorgimento y las clases revolucionarias.* En la edición Laterza de las *Memorie storiche del regno di Napoli dal 1790 al 1815* de Francesco Pignatelli Príncipe de Strongoli[a] (Nino Cortese, *Memorie di un generale della Repubblica e dell'Impero*, 2 vol. en 8º de pp. 136-CCCCXXV, 312, L. 60), Cortese incluye una introducción, "Estado e ideales políticos en la Italia meridional en el siglo XVIII y la experiencia de una revolución", en la que enfrenta el problema: cómo es posible que, en el Mediodía de Italia, la nobleza aparezca de parte de los revolucionarios y sea luego ferozmente perseguida por la reacción, mientras que

[a] En el manuscrito "Stromboli".

en Francia nobleza y monarquía están unidas frente al peligro revolucionario. Cortese se remonta hasta los tiempos de Carlos de Borbón para hallar el punto de contacto entre la concepción de los innovadores aristocráticos y la de los burgueses; para los primeros la libertad y las necesarias reformas deben ser garantizadas sobre todo por un parlamento aristocrático, mientras que están dispuestos a aceptar la colaboración de los mejores de la burguesía; para ésta, el control debe ser ejercido y la garantía de la libertad confiada a la aristocracia de la inteligencia, del saber, de la capacidad, etcétera, venga de donde venga. Para ambas el Estado debe ser gobernado por el rey, circundado, iluminado y controlado por una aristocracia. En 1799, después de la fuga del rey, | se da primero el intento de una 53
república aristocrática por parte de los nobles y luego el de los innovadores burgueses en la posterior república napolitana.[1]

Me parece que los hechos napolitanos no pueden contraponerse a los franceses: también en Francia hubo una ruptura entre nobles y monarquía y una alianza entre monarquía, nobles y alta burguesía. Sólo que en Francia tuvo la fuerza motriz incluso en las clases populares que le impidieron detenerse en las primeras etapas, lo que por el contrario faltó en Italia meridional y sucesivamente en todo el Risorgimento. Hay que ver el libro de Cortese.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 128-29.

§ <104>. *Literatura popular. Antología de los escritores obreros americanos* publicada en 1930 por las ediciones *Les Revues* (*Poèmes d'ouvriers américains traducidos por* N. Guterman y P. Morhange, 9 francos: han tenido mucho éxito con la crítica francesa, como se ve por los extractos publicados en el prospecto del editor).

En 1925 en las "Editions Aujourd'hui" se publicó una *Anthologie des écrivains ouvriers* recopilada por Gaston Depresle, con prefacio de Barbusse: debía de ser en dos tomos, pero sólo se ha publicado el primero. (Publica escritos, entre otros, de Marguerite Andoux, Pierre Hamp, etcétera).

La Librairie Valois —place du Panthéon (V°) 7— publicó en 1930: Henry Poulaille, *Novel âge littéraire*, en cuyo prospecto de publicidad aparecen los nombres de Charles Louis Philippe, Charles Peguy, Georges Sorel, L. y M. Bonneff, Marcel Martinet, Charles Vildrac, etcétera. (No se dice si es una antología o una selección de artículos críticos de Pouilalle: publicada por Valois, con nombres típicos como Sorel, etcétera).[1]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 70.

§ <105>. *Lorianismo. Las nuececillas americanas y el petróleo.* En una nota sobre el lorianismo mencioné la propuesta de un coronel de

cultivar con cacahuates 50 000 Km^2 para cubrir las necesidades italianas
58 bis de aceites combustibles.[1] Se trata del coronel de marina ingeniero | Barberis, quien habló de ello en una comunicación "Il Combustibile liquido e il suo avvenire" en el Congreso de las Ciencias celebrado en Perugia en octubre de 1927. (Cfr. Manfredi Gravina, "Olii, petroli e benzina", en la *Nuova Antologia* del 1o. de enero de 1928,[a] nota en la p. 71).[2]

§ <106>. *El profesor H. de Vries de Heekelingen* enseña(ba?) paleografía y diplomática en la Universidad Católica de Nimega (Holanda). Fundó en Lausana en 1927 el Centro Internacional de Estudios sobre el Fascismo. Colaboró en la *Critica Fascista*. (Sobre la organización de este Centro cfr. las noticias publicadas en la *Nuova Antologia* del 16 de enero de 1928.) El Centro tiene un servicio de información para cualquier persona sobre todo argumento que pueda tener relación con el fascismo.[1]

§ <107>. *Las clases sociales en el Risorgimento.* Ver el libro de Niccolò Rodolico, *Il popolo agli inizi del Risorgimento*, Florencia, Le Monnier, 8º, pp. 312. En el estatuto de la Sociedad *Esperia* fundada por los hemanos Bandiera se decía: "No se hagan, sino con suma precaución, afiliaciones entre la plebe, porque ésta casi siempre por naturaleza es imprudente y por necesidad corrupta. Hay que dirigirse de preferencia a los ricos, a los fuertes y cultos, desdeñando a los pobres, los débiles, los ignorantes".[1]

Hay que recopilar todas las observaciones que en el primer periodo del Risorgimento (antes del 48) se refieren a esta cuestión y ver dónde <se> originó esta desconfianza: procesos del 21 en Piamonte, diferencia en la actitud de los soldados y de los oficiales —los soldados o traicionaron o se mostraron muy débiles en la instrucción de los procesos. Actitud de Mazzini antes de 1853 y después: ver sus instrucciones a Crispi para la fundación de secciones del Partido de Acción en Portugal, con la recomendación de incluir obreros en los Comités.[2]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 129-30.

§ <108>. *La ecuación personal.* Los cálculos de los movimientos estelares son
59 turbados por lo que | los científicos llaman la "ecuación personal" que hay que corregir. Ver exactamente cómo se calcula este error y cómo se verifica y con qué criterios. De todos modos la noción de "ecuación personal" puede ser útil también en otros campos.

[a] En el manuscrito erróneamente: "1927".

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), p. 3.

§ <109>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Italo Svevo y los literatos italianos.* Italo Svevo fue "revelado" por James Joyce. Conmemorando a Svevo, la *Fiera Letteraria*[a] sostiene que antes de esta revelación ya se había dado el "descubrimiento" italiano: "En estos días parte de la prensa italiana ha repetido el error del 'descubrimiento francés'; incluso los principales periódicos parecen ignorar lo que sin embargo ha sido dicho y repetido a su debido tiempo. Por lo tanto es necesario escribir una vez más que los italianos cultos fueron los primeros en informarse de la obra de Svevo; y que por mérito de Eugenio Montale, el cual escribió acerca de ella en las revistas *Esame* y *Quindicinale*, el escritor triestino tuvo en Italia el primer y legítimo reconocimiento. Con ello no se quiere quitar a los extranjeros nada de lo que les corresponde; solamente, nos parece justo que ninguna sombra oscurezca la sinceridad y, digámoslo también, el orgullo (!!) de nuestro homenaje al amigo desaparecido" (*Fiera Letteraria*[a] del 23 de septiembre de 1928 —Svevo murió el 15 de septiembre— en un articulito editorial que servía de introducción a un artículo de Montale, "Ultimo addio", y a uno de Giovanni Comissô, "Colloquio".[1] Esta prosa untuosa y jesuítica está en contradicción con lo que afirma Carlo Linati, en la *Nuova Antologia* del 1º de febrero de 1928 ("Italo Svevo, romanziere").[2] Linati escribe: "Hace dos años, encontrándose participando en la velada de un club intelectual milanés, recuerdo que en cierto momento entró un joven escritor que acababa de llegar de París, el cual, después de hablar largo rato con nosotros de una comida del Pen Club ofrecida a Pirandello por los literatos parisienses, añadió que al final de la misma, el célebre novelista irlandés James Joyce, charlando con él acerca de la literatura italiana moderna, le había dicho: —Pero ustedes los italianos tienen un gran | prosista y tal vez ni siquiera lo saben. —¿Cuál? 59 bis
—Italo Svevo, triestino".[3] Linati dice que nadie conocía ese nombre, como no lo conocía el joven literato que había hablado con Joyce. Montale logró finalmente "descubrir" un ejemplar de *Senilità* y escribió acerca de él en el *Esame*. He aquí cómo los literatos italianos han "descubierto" a Svevo. ¿Es esto una casualidad? No lo creo. Respecto a la *Fiera Letteraria*,[a] recordar otros dos casos: el de la novela de Moravia y el de *Malagigi* de Nino Svarese, del que habló sólo después que obtuvo un premio en un concurso o cosa semejante, mientras que la novela había aparecido en la *Nuova Antologia* de 1928.[4] En realidad a esta gente la tiene sin cuidado la literatura, la cultura, etcétera. Ejercen la profesión de sacristanes literarios y nada más.

(Por el contrario hay que recordar honorablemente en el campo de la literatura para niños *Il Giornalino della Domenica* de Vamba, con todas sus iniciativas y sus organizaciones y la colaboración del padre Pistelli; cfr. el artículo de Lea Nissim, "Omero Redi e le 'Pistole'" en la *Nuova Antologia* del 1º de febrero de 1928.)[5]

[a] En el manuscrito: *Italia Letteraria*.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 61-62.

§ <110>. *La organización nacional.* En la investigación acerca de las condiciones económicas y la estructura de la economía italiana, encuadrar en el concepto de "organización nacional". Definir este concepto exactamente etcétera.

§ <111>. *Lorianismo.* Sobre las interpretaciones *sectarias* de la *Comedia* de Dante y del *dolce stil nuovo* por parte de Luigi Valli,[1] cfr. para una información rápida "Una nuova interpretazione delle rime di Dante e del 'dolce stil novo' " de Benedetto Migliore en la *Nuova Antologia* del 16 de febrero de 1928.[2]

§ <112>. *Corrado Barbagallo.* Su libro *L'oro e il fuoco*[1] debe ser examinado con suma atención, tomando en cuenta el prejuicio del autor de hallar en la anti-
60 güedad | aquello que es esencialmente moderno, como el capitalismo y las manifestaciones vinculadas al capitalismo. Hay que examinar especialmente sus investigaciones y sus conclusiones a propósito de las asociaciones profesionales y de sus funciones, confrontándolas con las de los estudiosos del mundo clásico y medieval. Cfr. para la oposición de Mommsen y de Marquardt a propósito de los *collegia opificum et artificum*: para Marquardt éstas eran instituciones del erario que servían a la economía y a las finanzas del Estado, y poco o nada instituciones sociales (cfr. el *mir* ruso).[2] Aparte de la observación de que en todo caso el sindicalismo moderno debería hallar su correspondencia en instituciones propias de los esclavos del mundo clásico. Lo que caracteriza al mundo moderno es que por debajo de los obreros no hay otra clase carente de organización, lo cual no sucedió nunca ni siquiera en las corporaciones medievales. (Incluso el artesano romano podía servirse de los esclavos como trabajadores y éstos no pertenecían a los *collegia*, aparte de la duda de que en el mismo pueblo existiesen categorías excluidas de los *collegia* aun cuando no fuesen serviles.)

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 6-6 bis.

§ <113>. *Utopías.* La *Tempestad* de Shakespeare. (La oposición de Calibán y Próspero, etcétera; pero el carácter utópico de los discursos de Gonzalo es más evidente.) Cfr. A. Loria, "Pensieri e soggetti economici in Shakespeare" (*Nuova Antologia* del 1º de agosto de 1928) que puede ser utilizado para el capítulo del lorianismo. A propósito de la *Tempestad*, ver de Renán el *Caliban y l'Eau de Jou-*

vence. Este artículo de Loria es interesante, sin embargo, como antología de los fragmentos *shakespearianos* de carácter social; puede servir como documento indirecto del modo de pensar de los hombres del pueblo de su época.[1]

Cfr. *Cuaderno 25* (XXIII), pp. 26-27.

§ <114>. *Pasado y presente.* "Cuando los bribones ricos tienen necesidad de los bribones pobres, éstos pueden imponer a los primeros el precio más elevado que quieran." Shakespeare (en el *Timón de Atenas*) (?).[1]

§ <115>. *Misión internacional de las clases cultas italianas.* Seguramente podría hacerse coincidir el ocaso de la función cosmopolita de los intelectuales italianos con el florecimiento de los aventureros del siglo XVIII: en cierto momento Italia ya no da más técnicos a Europa, bien sea porque las otras naciones han elaborado ya una clase culta propia y porque Italia no produce más capacidades a medida que nos alejamos del siglo XVI; y las vías tradicionales de "hacer fortuna" en el extranjero van siendo recorridas por embaucadores que explotan la tradición. Para examinar y poner en términos exactos. 60 bis

§ <116>. *Misión internacional de las clases cultas italianas.* En las guerras de Flandes libradas por los españoles hacia fines del siglo XVI, una gran parte del elemento técnico militar y de la tropa estaba constituida por italianos. Capitanes de gran fama como Alejandro Farnesio, el duque de Parma, Ranuccio Farnese, Ambrogio Spinola, Paciotto da Urbino, Giorgio Basta, Giambattista del Momte, Pompeo Giustiniano, Cristoforo Mondragone y muchos otros menores. La ciudad de Namur fue fortificada por dos ingenieros italianos: Gabrio Serbelloni y Scipione Campi, etcétera. Cfr. "Un generale di cavalleria italo-albanese: Giorgio Basta" de Eugenio Barbarich en la *Nuova Antologia* del 16 de agosto de 1928.[1]

En esta investigación sobre la función cosmopolita de las clases cultas italianas hay que tomar en cuenta especialmente la aportación de los técnicos militares, por el valor más estrictamente "nacional" que siempre tuvo el servicio militar. La cuestión se vincula a otras investigaciones: ¿cómo se formaron estas capacidades militares? La burguesía de las Comunas tuvo igualmente un origen militar, en el sentido de que su organización fue originalmente también militar y de que a través de su fun-

ción militar fue como logró tomar el poder. Esta tradición militar se quebrantó después del ascenso al poder, después de que la Comuna aris-
61 tocrática se convirtió en | Comuna burguesa. ¿Cómo, por qué? ¿Cómo se formaron las compañías de fortuna, y cuál fue su origen necesario? ¿De qué condición social fueron los *condottieri* en su mayoría? Yo diría que eran de la pequeña nobleza, pero ¿de qué nobleza? ¿De la feudal o de la mercantil? Estos jefes militares de fines del siglo XVI y siguientes, ¿cómo se formaron? etcétera.

Naturalmente, el que los italianos participasen tan válidamente en las guerras de la Contrarreforma posee un significado particular, pero, ¿participaron también en la defensa de los protestantes? No hay que confundir tampoco esta aportación de técnicos militares con la función que tuvieron los suizos, por ejemplo, como mercenarios internacionales, o los caballeros alemanes en Francia (reîtres) o los arqueros escoceses en la misma Francia: precisamente porque los italianos no dieron sólo técnicos militares, sino técnicos de la ingeniería, de la política, de la diplomacia, etcétera.

Barbarich (creo que ahora es general) termina su artículo sobre Basta con este párrafo: "La larga práctica de cuarenta años de campaña en las duras guerras de Flandes, procuraron a Giorgio Basta una confirmación práctica bien extraordinaria a su lúcida y clara teoría, que será retomada por Montecuccoli. Recordar hoy día una y otra es una obra de reivindicación histórica obligada, de buena propaganda preocupada por nuestras tradiciones, las cuales afirman la indiscutida y luminosa prioridad del arte militar itálico en los grandes ejércitos modernos".[2] Pero ¿puede hablarse en este caso de arte militar itálico? Desde el punto de vista de la historia de la cultura puede ser interesante saber que Farnesio era italiano o Napoléon corso o Rothschild judío, pero históricamente su actividad fue incorporada en el Estado a cuyo servicio se sometieron o en la sociedad en la que actuaron. El ejemplo de los judíos puede dar un elemento de orientación para juzgar la actividad de estos italianos, pero sólo hasta cierto punto: en realidad los judíos
61 bis tuvieron un mayor carácter nacional que estos |italianos, en el sentido de que en su actuación había una preocupación de carácter nacional que en estos italianos no existía. Puede hablarse de tradición nacional cuando el talento individual es incorporado activamente, o sea política y socialmente, en la nación de la que ha surgido el individuo (los estudios sobre el judaísmo y su función internacional pueden dar muchos elementos de carácter teórico para esta investigación), cuando aquélla transforma a su propio pueblo, le imprime un movimiento que es el que precisamente forma la tradición. ¿Dónde existe una continuidad en esta materia entre Farnesio y hoy? Las transformaciones, las puestas al día, las innovaciones aportadas por estos técnicos militares en su arte se incorporaron

a la tradición francesa o española o austriaca: en Italia pasaron a ser números de ficha bibliográfica.

§ <117>. *La emigración italiana y la función cosmopolita de las clases cultas italianas*. Antes de la revolución francesa, esto es, antes de que se constituyese orgánicamente una clase dirigente nacional, había una emigración de elementos italianos que representaban la técnica y la capacidad directiva, elementos que enriquecieron a los Estados europeos con su contribución. Después de la formación de una burguesía nacional y después de la llegada del capitalismo se inició la emigración del pueblo trabajador, que ha ido a aumentar la plusvalía de los capitalismos extranjeros: la debilidad nacional de la clase dirigente ha actuado así negativamente. No ha dado una disciplina nacional al pueblo, no lo ha hecho salir del municipalismo hacia una unidad superior, [no ha creado una situación económica que reabsorbiese las fuerzas de trabajo emigradas,] de manera que estos elementos se han perdido en su mayor parte, incorporándose a las nacionalidades extranjeras en función subalterna.

§ <118>. *Historia nacional e historia de la cultura (europea o mundial)*. La actividad de los elementos dirigentes que han actuado en el extranjero, así como la actividad de la emigración moderna, no puede
ser incorporada | en la historia nacional, como por el contrario debe 62
serlo, por ejemplo, la actividad de elementos similares en otras condiciones. Una clase de un país puede servir en otro país, manteniendo sus vínculos nacionales y estatales originarios, esto es, como expresión de la influencia política del país de origen. Durante cierto tiempo los misioneros o el clero en los países de Oriente expresaban[a] la influencia francesa aun cuando este clero sólo parcialmente estaba constituido por ciudadanos franceses, por los vínculos estatales entre Francia y el Vaticano. Un estado mayor organiza las fuerzas armadas de otro país, encargando del trabajo a técnicos militares de su grupo que no pierden su nacionalidad ni mucho menos. Los intelectuales de un país influyen en la cultura de otro país y la dirigen, etcétera. Una emigración de trabajadores coloniza un país bajo la dirección directa o indirecta de su propia clase dirigente económica y política. La fuerza expansiva, la influencia histórica de una nación no puede ser medida por la intervención individual de personajes aislados, sino por el hecho de que estos individuos expresan consciente y orgánicamente un bloque social nacional. Si no es así, debe hablarse sólo de fenómenos de un cierto alcance cultural pertenecientes a fenómenos históricos más complejos: como sucedió en

[a] En el manuscrito: "expresaba".

Italia durante tantos siglos, ser el origen "territorial" de elementos dirigentes cosmopolitas y de seguir siéndolo en parte por el hecho de que la alta jerarquía católica es en gran parte italiana. Históricamente esta función internacional ha sido causa de la debilidad nacional y estatal: el desarrollo de las capacidades no se ha producido por las necesidades nacionales, sino por las internacionales, el proceso de especialización técnica de los intelectuales ha seguido, por tanto, vías anormales desde el punto de vista nacional, porque ha servido para crear el equilibrio de actividad y de ramas de actividad no de una comunidad nacional sino de una comunidad más vasta que quería "integrar" sus cuadros nacionales, etcétera. (Este punto debe ser bien desarrollado con precisión y exactitud.)

62 bis § <119>. *Pasado y presente. Agitación y propaganda.* La debilidad de los partidos políticos italianos en todo su periodo de actividad, desde el Risorgimento en adelante (exceptuando en parte al partido nacionalista) ha consistido en lo que se podría llamar un desequilibrio entre la agitación y la propaganda, y que en otros términos se llama falta de principios, oportunismo, falta de continuidad orgánica, desequilibrio entre táctica y estrategia, etcétera. La causa principal de este modo de ser de los partidos debe buscarse en la delicuescencia de las clases económicas, en la gelatinosa estructura económica y social del país, pero esta explicación es un tanto fatalista: de hecho, si bien es verdad que los partidos no son más que la nomenclatura de las clases, también es verdad que los partidos no son solamente una expresión mecánica y pasiva de las clases mismas, sino que reaccionan enérgicamente sobre ellas para desarrollarlas, consolidarlas, universalizarlas. Precisamente esto es lo que no ha sucedido en Italia, y la manifestación de esta "omisión" es precisamente este desequilibrio entre agitación y propaganda o como quiera llamársele.

El Estado-gobierno tiene cierta responsabilidad en este estado de cosas (puede llamarse responsabilidad en cuanto que ha impedido el fortalecimiento del propio Estado, o sea ha demostrado que el Estado-gobierno no era un factor nacional): de hecho el Estado ha operado como un "partido", se ha colocado por encima de los partidos no para armonizar sus intereses y sus actividades en los cuadros permanentes de la vida y de los intereses estatales nacionales, sino para disgregarlos, para apartarlos de las grandes masas y tener "una fuerza sin partido ligada al gobierno con vínculos paternalistas de tipo bonapartista-cesáreo": así es como hay que analizar las llamadas *dictaduras* de Depretis, Crispi,
63 Giolitti y el fenómeno parlamentario del | *transformismo.* Las clases expresan a los partidos, los partidos elaboran a los hombres de Estado

y de gobierno, los dirigentes de la sociedad *civil* y de la sociedad *política*. Debe haber una cierta relación útil y fructífera en estas manifestaciones y en estas funciones. No puede haber elaboración de dirigentes donde falta la actividad teórica, doctrinaria de los partidos, donde no se buscan y estudian sistemáticamente las razones de ser y de desarrollo de la clase representada. De ahí la escasez de hombres de Estado, de gobierno, miseria de la vida parlamentaria, facilidad de disgregar a los partidos, corrompiéndolos, absorbiendo a sus pocos *hombres indispensables*. De ahí la miseria de la vida cultural y la angustia mezquina de la alta cultura: en vez de la historia política, la erudición descarnada, en vez de religión, la superstición, en vez de libros y grandes revistas el periódico diario y el libelo. El día por día, con sus sectarismos y sus enfrentamientos personalistas, en vez de la política seria. Las universidades, todas las instituciones que elaboraban las capacidades intelectuales y técnicas, no permeadas por la vida de los partidos, del *realismo* viviente de la vida nacional, formaban cuadros nacionales apolíticos, con formación mental puramente retórica, no nacional. Así la burocracia se enajenaba del país, y a través de las posiciones administrativas, se convertía en un verdadero partido político, el peor de todos, porque la jerarquía burocrática sustituía a la jerarquía intelectual y política: la burocracia se convertía precisamente en el partido estatal-bonapartista.

Ver los libros que a partir del 19 criticaron un estado de cosas "similar" (pero mucho más rico en la vida de la "sociedad civil") en la Alemania del emperador Guillermo, por ejemplo el libro de Max Weber, *Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento de Alemania. Crítica política de la burocracia y de la vida de los partidos*. Traducción y prefacio de Enrico Ruta, pp. XVI-200, L. 10,00. (La traducción es muy imperfecta e imprecisa.)[1]

§ <120>. *Antonio Fradeletto*. Antiguo radical masón, convertido al catolicis- 63 bis
mo. Publicista retórico sentimental, orador de grandes ocasiones.[1] Es un tipo de la cultura italiana que ya tiende a desaparecer. Escritor de cosas literarias, artísticas y "patrióticas". Me parece que en esto consiste el "tipo": en el hecho de que el "patriotismo" no era un sentimiento difuso, el estado de ánimo de un estrato nacional, sino *especialidad* de una serie de escritores (como Cian, por ejemplo), calificación profesional, por así decirlo. (No confundir con los nacionalistas aunque pertenezca a este tipo, y en ello se diferencie de Coppola y de Federzoni: tampoco D'Annunzio entra en esta categoría: en Francia este tipo existía seguramente en Barrès, pero no idénticamente.)

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 63-64.

§ <121>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Arturo Calza escribe en la *Nuova Antologia* del 16 de octubre de 1928:[1] "Hay que reconocer que —desde 1924 hasta ahora— la literatura ha perdido no sólo el público que le proporcionaba los alimentos, sino también aquél que le proporcionaba los argumentos. Quiero decir que en esta nuestra sociedad europea, la cual atraviesa ahora uno de esos momentos más agudos y más borrascosos de crisis moral y espiritual que preparan las grandes renovaciones, el filósofo, y por lo tanto también, necesariamente, el poeta, el novelista y el dramaturgo —ven en torno suyo más bien una sociedad "en devenir" que una sociedad asentada y consolidada en un esquema definitivo (!) de vida moral e intelectual; bastante vagas y siempre cambiantes apariencias de costumbres y de vida, que no vida y costumbres sólidamente establecidas y organizadas; más bien semillas y brotes, que no flores abiertas y frutos maduros. De ahí que —como en estos días escribía brillantemente el Director de la *Tribuna* (Roberto Forges Davanzati), y como han repetido luego, e incluso 'intensificado' otros
64 periódicos— 'nosotros | vivimos en el mayor absurdo artístico, entre todos los estilos y todas las tentativas, *sin tener ya la capacidad de ser una época*' ".[2] Cuánta palabrería entre Calza y Forges Davanzati. ¿Será posible que sólo en este periodo haya habido una crisis social? ¿Y no es también cierto que precisamente en los periodos de crisis social las pasiones y los intereses y los sentimientos se vuelven más intensos y se tiene, en la literatura, el romanticismo? Los argumentos cojean un tanto y luego se vuelven contra el argumentador: ¿cómo es que Forges Davanzati no se da cuenta de que "el no tener la capacidad de ser una época" no puede limitarse al arte sino que afecta a toda la vida?

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 62-63.

§ <122>. *La diplomacia italiana. Costantino Nigra y el tratado de Uccialli.* En la *Nuova Antologia* del 16 de noviembre de 1928 un artículo de Carlos Richelmy, "Lettere inedite di Costantino Nigra",[1] se publica una carta (o extracto de una carta) [del 28 de agosto de 1896] de Nigra a un "querido amigo" que Richelmy cree poder identificar con el marqués Visconti-Venosta porque con éste, en aquellos días, Nigra intercambió algunos telegramas sobre el mismo tema. Nigra informa que el príncipe Lobanov (seguramente embajador ruso en Viena, donde Nigra era embajador) le ha informado acerca de algunos pasos que el Negus Menelik ha dado ante el zar. El Negus había comunicado al zar estar dispuesto a aceptar la mediación de Rusia para la conclusión de la paz con Italia, etcétera. Nigra concluye: "Para mí es evidente una cosa. Después del asunto del tratado de Uccialli, el Negus desconfía de nosotros, sospechando siempre que nuestro plenipotenciario le cambie las cláusulas pactadas. Esta desconfianza, que es invencible, ha aconsejado al Negus a intentar tratar por medio de Rusia a fin de tener un testigo

idóneo y poderoso. La cosa es dura para nuestro amor propio, pero nuestro país debe convencerse ya de que cuando se emplean diplomáticos como Antonelli, generales como Baratieri, y ministros como Mocenni, no se pueden | tener pretensiones excesivas".[2] ("Manos vacías, pero 64 bis
sucias" —maquiavelismo de ropavejeros, etcétera.)

§ <123>. *El italiano mezquino.* "El latín se estudia obligatoriamente en todas las escuelas superiores de Norteamérica. La historia romana se enseña en todos los institutos, y tal enseñanza *rivaliza, si no es que supera* la que se da en los gimnasios y liceos italianos, porque en las escuelas norteamericanas la historia clásica de la Roma antigua *se traduce fielmente* de Tácito y César, de Salustio y de Tito Livio, mientras que en Italia se *recurre demasiado a menudo* y *demasiado inconsideradamente* a las deformadas (sic) *traducciones* de Lipsia." Filippo Virgilii, "L'espansione della cultura italiana", *Nuova Antologia,* 1o. de diciembre de 1928 (el párrafo está en la p. 346);[1] (¡y no puede ser un error de impresión, dado el sentido de todo el párrafo! ¡Y Virgilii es profesor de Universidad y ha pasado por las escuelas clásicas!).

§ <124>. *Emigración.* El viaje de Enrico Ferri a la América meridional tuvo lugar en 1908-9 (pero su discurso en el Parlamento me parece que fue en 1911).[1] En 1911 se envió a Brasil una comisión de representantes de las organizaciones obreras de cooperación y de resistencia para realizar una encuesta sobre las condiciones económico-sociales: publicó en Bolonia en 1912 una relación (*Emigrazione agricola al Brasile,* Relación de la Comisión, Bolonia, 1912). (Estos datos muy imprecisos están en el artículo de Virgilii citado en la nota anterior.)[2] De la comisión formaba parte el profesor Gaetano Pieraccini que parece haber sido el redactor de la relación.

A propósito de las ideas de Enrico Corradini sobre la nación proletaria y sobre la emigración, sería interesante saber si no fue influido por el libro de Ferruccio Macola, *L'Europa alla conquista dell'America latina,* Venecia, 1894, del cual Virgilii cita el siguiente párrafo: "Es necesario que | la vieja Europa piense que las colonias fundadas por su 65
proletariado en el nuevo continente deben considerarse, no ya como instrumento de producción en beneficio de los rapaces y viciosos descendientes de aventureros españoles y portugueses, sino como las vanguardias de su ocupación."[3] (El libro de Macola debe ser muy voluminoso, porque la cita está tomada de la página 421, y debe ser muy divertido y sintomático del estado de ánimo de muchos crispinos.)

§ <125>. *Luigi Castellazzo, el proceso de Mantua y los demás procesos bajo Austria.* Para mostrar un rasgo característico de la vida italiana en la segunda mitad del siglo pasado (pero más exactamente después de 1876, o sea después del ascenso de la izquierda al poder) es interesante examinar la campaña realizada por los moderados (con Alessandro Luzio a la cabeza) contra Luigi Castellazzo por su actitud y sus confesiones en el proceso de Mantua que llevó a la horca a don Tazzoli, a Carlo Poma, a Tito Speri, a Montanari y a Frattini. La campaña era puramente política, porque las acusaciones hechas contra Castellazzo no se hicieron contra otros que en los procesos se comportaron igual o aún peor que Castellazzo: pero Castellazzo era republicano, masón e incluso había manifestado simpatía por la Comuna de París. ¿Se comportó Castellazzo peor que Giorgio Pallavicino en el proceso Confalonieri? Es cierto que el proceso de Mantua concluyó con ejecuciones capitales, mientras que esto no ocurrió con Confalonieri y sus compañeros, ¿pero se debieron estas ejecuciones a las confesiones de Castellazzo o acaso no fueron la fulminante respuesta a la insurrección del 3 de febrero de 1853? ¿Y no contribuyó la cobardía de los nobles milaneses que se arrastraron a los pies de Francisco José en la víspera de la ejecución? Hay que ver cómo sale del paso Luzio con estas cuestiones. Ciertamente que los moderados trataron de atenuar la responsabilidad de estos nobles en forma sucia (cfr. los libros de Bonfadini).[1] Ver cómo sale del paso Luzio en la cuestión de los Costituti Confalonieri y en la cuestión
65 bis de la actitud de Confalonieri después de su liberaci|ón. Sobre la cuestión Castellazzo cfr. Luzio: *I martiri di Belfiore* en sus diversas ediciones (La 4ª es de 1924); *I processi politici di Milano e di Mantova restituiti dell'Austria*, Milán, Cogliati, 1919 (este librito debe de hablar de los Costituti Confalonieri que el senador Salata había "descubierto" en los archivos vieneses);[2] *La Massoneria e il Risorgimento Italiano*, 2 vol., Bocca (parece que esta obra llegó a la 4ª edición en poquísimo tiempo, lo que sería verdaderamente maravilloso); cfr. P. L. Rambaldi, "Luci ed ombre nei processi di Montova", *Archivio Storico Italiano*, v. XLIII, pp. 257-331; y Giuseppe Fatini, "Le elezioni di Grosetto e la Massoneria", *Nuova Antologia* del 16 de diciembre de 1928[3] (habla de la elección a diputado de Castellazzo en septiembre de 1883 y de la campaña que se desencadenó: Carducci sostenía a Castellazzo y habla de la campaña contra él como de un "encarnizamiento" fariseo moderado").[4] ¿Qué se proponían [y se proponen] los historiadores y autores moderados con este su indefenso, prudentísimo y muy bien organizado (a veces parece que existe un centro directivo para este trabajo, una masonería moderada, a tal punto es grande el espíritu de sistema) trabajo de propaganda? "Demostrar" que la unidad italiana ha sido obra esencial de los moderados, o sea de la dinastía, y legitimar históricamente el monopolio del poder: a través de esta "demostración" disgregar ideológicamente a la democracia, absorber individualmente a sus elementos y educar a las nuevas generaciones en torno a ellos, con sus consignas, con sus programas. En su propaganda carecen de escrúpulos, mientras que el Partido de Acción está lleno de escrúpulos patrióticos, nacionales, etcétera. Los moderados no reconocen una fuerza colectiva actuante en el Risorgimento fuera de la dinastía

y de los moderados: reconocen sólo individualidades aisladas, que son exaltadas para capturarlas o difamadas para quebrantar |el vínculo colectivo. En relidad el 66
Partido de Acción no supo oponer nada eficaz a esta propaganda: lamentaciones o desahogos tan abiertamente sectarios que no podían impresionar al hombre de la calle, o sea convencer a las nuevas generaciones. Así el Partido de Acción fue disgregado y la democracia burguesa no logró tener nunca una base nacional. En cierto periodo, todas las fuerzas de la democracia se aliaron y la masonería se convirtió en el perno de esta alianza: éste es un periodo bien definido en la historia de la masonería que acabó con el desarrollo de las fuerzas obreras. La masonería se convirtió en el blanco de los moderados, que evidentemente esperaban conquistar así una parte de las fuerzas católicas, especialmente juveniles: en realidad los moderados valoraron las fuerzas católicas controladas por el Vaticano, y la formación del Estado italiano y de la conciencia laica nacional sufrió debido a ello duros contragolpes como se vio a continuación. (Estudiar bien esta serie de observaciones.)

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 135-39.

§ <126>. *La formación de las clases cultas italianas y su función cosmopolita.* Estudiar el origen, la formación, el desarrollo, la razón de ser, etcétera, de la llamada "lingua franca" en el oriente mediterráneo.

§ <127>. *El Risorgimento.* La imagen de Italia como una alcachofa cuyas hojas se comen una a una, que se atribuye a Vittorio Emanuele II (y por otra parte la atribución no sería contraria a su carácter), según Amerigo Scarlatti (*L'Italia che Scrive*, febrero de 1928)[1] es de Vittorio Amedeo II, como se desprende del *Voyage d'Italie* de Misson, impreso en Aia en 1703. (Recordar la frase de Vittorio Emanuele II citada por Martini.)[2]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 130.

§ <128>. *Maquiavelo y Emanuele Filiberto.* En el libro misceláneo sobre *Emanuele Filiberto*, publicado en 1928 por Lattes, Turín (pp. 477 en 8o.) la actividad militar de Emanuele Filiberto como estratega y como orga|nizador del ejército piamontés es estudiada por los generales 66 bis
Maravigna y Brancaccio.[1]

§ <129>. *Diplomacia italiana.* Durante todo un largo periodo debió de existir una especie de censura preventiva o un compromiso de no escribir sus memorias por parte de los diplomáticos y en general de los

hombres de Estado italianos, tan escasa es la literatura sobre el tema. Desde 1919 en adelante tenemos cierta abundancia, relativa, pero la calidad es muy baja. (Las memorias de Salandra son "inconcebibles" en aquella forma vulgar.) El libro de Alessandro De Bosdari, *Delle guerre balcaniche e della grande guerra e di alcuni fatti precedenti ad esse* (Milán, Mondadori, 1927, pp. 225, L. 15), según una breve nota de P. Silva en *L'Italia che Scrive* de abril de 1928, carece[a] de importancia por el hecho de que el autor insiste especialmente en pequeños sucesos personales y de que no sabe representar orgánicamente su actividad personal en una exposición de los acontecimientos que arroje sobre éstos alguna luz útil.[1] (Sobre un capítulo de este libro, publicado por la *Nuova Antologia,* escribí una nota a propósito del juicio de Bosdari sobre la diplomacia italiana.)[2]

§ <130>. *Cultura italiana.* Ver la actividad cultural de las "Ediciones Doxa" de Roma: me parece que es de tendencias protestantes. Así la actividad de "Bilychnis". Igualmente habrá que formarse una noción exacta de la actividad intelectual de los judíos italianos en cuanto organizada y centralizada: publicaciones periódicas como el *Vessillo Israelitico* e *Israel*, publicaciones de casas editoriales especializadas, etcétera: centros de cultura más importantes. ¿En qué medida el nuevo movimiento sionista nacido después de la declaración Balfour[b] influyó en los judíos italianos?[1]

§ <131>. *Diplomacia italiana.* En la reseña del libro de Salandra *La neutralità italiana* de Giuseppe A. Andriulli publicada en el *ICS* de mayo de 1928 se menciona el hecho de que ya antes de que Sonnino llegase al Ministerio del Exterior, el ministro de San Giuliano había iniciado negociaciones con la Entente y que los colaboradores de San Giuliano
67 afirmaban que estas negociaciones estaban planteadas de forma | muy
diferente a la de Sonnino, especialmente respecto a la parte colonial. ¿Por qué fueron truncadas estas negociaciones por Sonnino y se iniciaron por el contrario las negociaciones con Austria? Salandra, sin embargo, no explica las razones del acuerdo con Alemania del 15 de mayo para las propiedades privadas (acuerdo divulgado inmediatamente por los alemanes por medio del *Bund*, periódico suizo) y las razones de la postergada declaración de guerra a Alemania (cosa que creó desconfianza con respecto a Italia por parte de la Entente, de lo cual se aprovechó Sixto de Borbón).[1]

[a] En el manuscrito: "carecen".
[b] En el manuscrito: "Baldwin".

§ <132>. *Lorianismo. Paolo Orano.* A propósito de las relaciones entre los intelectuales sindicalistas italianos y Sorel hay que hacer una confrontación entre los juicios que Sorel ha publicado sobre aquéllas criticando sus libros (en el *Mouvement Socialiste* y en otras partes) y los expresados en sus cartas a Croce. Estos últimos iluminan a los primeros con una luz a menudo irónica o reticente: cfr. el juicio sobre *Cristo e Quirino* de P. Orano publicado en el *Mouvement Socialiste* de abril de 1908 y el que aparece en la carta a Croce de fecha 29 de diciembre de 1907: evidentemente el juicio público era irónico y reticente, pero Orano lo reproduce en la edición Campitelli, Foligno, 1928, como si fuese de alabanza.[1]

§ <133>. Carlo Flumiani, *I gruppi sociali. Fondamenti di scienza politica*, Milán, Instituto Editorial Científico, 1928, pp. 126, L. 20.[1] (Procurarse el catálogo de esta casa que ha editado otros libros de ciencia política.)

§ <134>. Piero Pieri, *Il Regno di Napoli luglio 1799 al marzo 1806*, Nápoles, Ricciardi, 1928, pp. 314, L. 25. Estudia la política borbónica después de la primera restauración y las causas de su derrumbamiento en 1806, ocurrido aun sin que hubiera en el interior ninguna fuerza contraria activa y mientras el ejército francés estaba todavía lejos. Estudia el difícil régimen de las clases en el Mediodía y el nacimiento del pensamiento liberal que sustituía al viejo jacobinismo de 1799. Debe de ser muy interesante.

Para comprender la orientación de las clases en el Mediodía debe de ser interesante también el libro de A. Zazo, *L'istruzione pubblica e | privata nel Napoletano* 67 bis
(1767-1860), Città di Castello, "Il Solco", 1927, pp. 328, L. 15. (El desequilibrio entre instrucción pública y privada se manifestó después de 1821: las escuelas privadas florecen, mientras que la parte estatal decae: se forma así una aristocracia de la cultura en un desierto popular, el alejamiento entre clase culta y pueblo aumenta. Este tema me parece necesita desarrollarse).[1]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 130-31.

§ <135>. *Historia y Antihistoria.* De la reseña de Mario Missiroli (*ICS*, enero de 1929) del libro de Tilgher *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto,* Turín, Bocca, 1928, en 8o.. pp. XIV-218, resulta que la tesis fundamental del pequeño opúsculo *Historia y Antihistoria*[1] tiene gran alcance dentro del sistema (!) filosófico de Tilgher. Escribe Missiroli: "Se ha dicho, y no erróneamente, que el idealismo italiano, que tiene a

su cabeza a Croce y a Gentile, se resuelve en un puro fenomenismo. No hay en él lugar para la personalidad. Contra esta tendencia reacciona vivamente Adriano Tilgher con este libro. Remontándose a la tradición de la filosofía clásica, particularmente a Fichte, Tilgher rebate con gran energía la doctrina de la libertad y del 'deber ser'. Donde no hay libertad de elección, hay 'naturaleza'. Imposible sustraerse al fatalismo. La vida y la historia pierden todo sentido y los eternos interrogantes de la conciencia no obtienen ninguna respuesta. Sin referirse a un *quid* que trascienda la realidad empírica, no se puede hablar de moral, de bien y de mal. Vieja tesis. La originalidad de Tilgher consiste en haber sido el primero en extender esta exigencia a la lógica. El 'deber ser' es necesario a la lógica no menos que a la moral. De ahí la indisolubilidad de la lógica y de la moral que los viejos tratadistas gustaban de mantener distintas. Planteada la libertad como una premisa necesaria, se sigue de ahí una teoría del libre albedrío como absoluta posibilidad de elección entre el bien y el mal. Así la pena (agudísimas las páginas sobre el derecho penal) halla su fundamento no sólo en la responsabilidad (escuela clásica), sino en el hecho puro y simple de que el individuo puede
68 realizar el mal conociéndolo como tal. La causalidad puede ocupar | el puesto de la responsabilidad. El determinismo de quien delinque equivale al determinismo de quien castiga. Muy bien. ¿Pero este enérgico llamado al 'deber ser', a la antihistoria, que crea la historia, no restaura, lógicamente, el dualismo y la trascendencia? No se puede considerar la trascendencia como un 'momento' sin recaer en el inmanentismo. No es posible hacer componendas con Platón".[2]

§ <136>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Respecto a los escritores "técnicamente" jesuitas a incluir en este capítulo cfr. Monseñor Giovanni Casati, *Scrittori Cattolici Italiani viventi.* Diccionario biobibliográfico e índice analítico de las obras con prefacio de F. Meda, pp. VIII-112, en 8º.[1]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 64.

§ <137>. *La formación de la clase intelectual italiana.* Eficacia que ha tenido el movimiento obrero socialista para crear importantes sectores de la clase dominante. La diferencia entre el fenómeno italiano y el de otros países consiste objetivamente en esto: que en los otros países el movimiento obrero y socialista elaboró personalidades políticas individuales, y en Italia, por el contrario, elaboró grupos enteros de intelectuales que como grupos pasaron a la otra clase. Me parece que la causa italiana debe buscarse en esto: escasa adhesión de las clases altas al

pueblo: en la lucha de generaciones, los jóvenes se aproximan al pueblo; en las crisis de cambio estos jóvenes regresan a su clase (así sucedió con los sindicalistas-nacionalistas y con los fascistas). En el fondo es el mismo fenómeno general del transformismo, en condiciones distintas. El transformismo "clásico" fue el fenómeno por el que se unificaron los partidos del Risorgimento; este transformismo revela el contraste entre civilización, ideología, etcétera, y la fuerza de clase. La burguesía no consigue educar a sus jóvenes (lucha de generaciones): los jóvenes se dejan atraer culturalmente por los obreros y además se convierten [o tratan de convertirse] en sus jefes ("inconsciente" deseo de realizar por
sí mismos la hegemo|nía de su propia clase sobre el pueblo), pero en 68 bis
las crisis históricas vuelven al redil. Este fenómeno de "grupos", ciertamente, no se habrá producido sólo en Italia: también en los países donde la situación es análoga, se han dado fenómenos análogos: los socialismos nacionales[a] de los países eslavos (o socialrevolucionarios[b] o naródniki, etcétera).

§ <138>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Alfredo Panzini.* Ya señalé en otra nota[1] cómo F. Palazzi, en su crítica del libro de Panzini *I giorni del sole e del grano*, observa cómo el espíritu de Panzini es más bien el del negrero que el de un desinteresado y cándido geórgico. Esta aguda observación puede aplicarse no sólo a Panzini, que es el tipo de una época. Pero Palazzi hace otra observación de costumbres que está estrechamente vinculada a Panzini y que se relaciona con otras observaciones hechas por mí (a propósito de la obsesión de Panzini por la "lívida hoja", etcétera).[2] Escribe Palazzi (*ICS*, junio de 1929): "Cuando (Panzini) hace el elogio, de labios para afuera, del frugal alimento consumido en las aldeas, observando bien notaremos que su boca hace muecas de disgusto y que en lo más íntimo piensa cómo es que se pueda vivir de cebollas y un calducho espartano, cuando Dios ha puesto sobre la tierra las trufas y en el fondo del mar las ostras. <...>. 'Una vez —confesará— llegué incluso a llorar.' Pero aquel llanto no brota de sus ojos, como de los de León Tolstoi, por las miserias que tiene ante su vista, por la belleza entrevista en ciertas actitudes humildes, por la viva simpatía por los humildes y los afligidos que tampoco faltan entre los rudos cultivadores de los campos. ¡Oh, no!, él llora porque al volver a escuchar ciertos nombres olvidados de utensilios, recuerda cuando su madre los llamaba de igual manera y vuelve a verse niño y medita en la brevedad ineluctable de la vida, en la rapidez de la muerte que nos da alcance. 'Señor arcipreste, le ruego: poca tierra sobre
el | ataúd.' En resumen, Panzini llora porque se da lástima. Llora por sí mismo 69
y por su muerte y no por los otros. Él pasa junto al alma del campesino sin verla. Ve las apariencias exteriores, oye lo que con dificultad sale de su boca y se

[a] En el manuscrito: "naciones".
[b] En el manuscrito: "socialrevoluciones".

pregunta si para el campesino la propiedad no será acaso sinónimo de 'robar' ".[3]

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 64-65.

§ <139>. *Pasado y presente.* Para compilar esta sección releer primero los *Recuerdos políticos y civiles* de Francesco Guicciardini. Son riquísimos en ideas morales sarcásticas, pero apropiadas: Ejemplo: "Rogad siempre a Dios que os encontréis donde se vence, porque se os alaba incluso por aquellas cosas en las que no tenéis parte alguna, como por el contrario quien se encuentra donde se pierde, es imputado de infinitas cosas de las cuales es inocentísimo".

Recordar una afirmación de Arturo Labriola (*ait latro . . .*) sobre cómo es moralmente repugnante oír reprochar a las masas por sus antiguos jefes que han cambiado de bandera, por haber hecho lo que estos mismos jefes habían mandado hacer.

Para los *Ricordi* de Guicciardini ver la edición de la Sociedad Editorial "Rinascimento del Libro", 1929, con prefacio de Pietro Pancrazi.[1]

§ <140>. *Catolicismo y laicismo. Religión y ciencia,* etcétera. Leer el librito de Edmondo Cione, *Il dramma religioso dello spirito moderno e la Rinascenza,* Nápoles, Mazzoni, 1929, pp. 132. Desarrolla este concepto: "la Iglesia, fuerte con su autoridad, pero sintiendo que el vacío aletea en su cabeza, falta de ciencia y de filosofía; el Pensamiento, fuerte con su poder, pero anhelando en vano la popularidad y la autoridad de la tradición".[1] ¿Por qué "en vano"? Además no es exacta la contraposición entre Iglesia y Pensamiento, o al menos en la imprecisión del lenguaje se anida todo un modo erróneo de pensar y de actuar, especialmente. El Pensamiento puede ser contrapuesto a la Religión de la que la Iglesia es la organización militante. Nuestros idealistas, laicistas, inmanentistas, etcétera, han hecho del Pensamiento una pura abstracción,
69 bis que la Iglesia ha pisoteado tranquilamente | asegurándose las leyes del Estado y el control de la educación. Para que el "Pensamiento" sea una fuerza (y sólo como tal podrá hacerse de una tradición) debe crear una organización, que no puede ser el Estado, porque el Estado ha renunciado de un modo u otro a esta función ética por más que la proclame a grandes voces, y por lo mismo debe nacer en la sociedad civil. Esta gente, que ha sido antimasónica, acabará por reconocer la necesidad de la masonería. Problema "Reforma y Renacimiento" otras veces mencionado. Posición de Croce (Cione es un crociano) que no sabe (y no puede) popularizarse, o sea "nuevo Renacimiento" etcétera.

§ <141>. *La función internacional de los intelectuales italianos.* En el *ICS* de octubre de 1929 Dino Provenzal, en la sección 'Libri da fare' propone: *Una storia degli Italiani fuori d'Italia,* y escribe: "La invocaba Cesare Balbo hace ya tantos años, como recuerda Croce en su reciente *Storia della età barocca in Italia.* Quien recogiese datos amplios, seguros, documentados, en torno a la obra de nuestros compatriotas exiliados, o simplemente emigrados, mostraría un lado todavía ignorado de la aptitud que los italianos han poseído siempre para difundir ideas y construir obras en todas las partes del mundo. Croce, al recordar el proyecto de Balbo, dice que ésta no sería una historia de Italia. Según como se entienda: historia del pensamiento y del trabajo italiano sí".[1]

Ni Croce ni Provenzal entienden lo que podría ser esta investigación. Ver y estudiar esta parte de Croce, que ve el fenómeno, me parece, demasiado ligado (o exclusivamente ligado) a la Contrarreforma y a las condiciones de Italia en el siglo XVII. Pero la verdad, por el contrario, es que precisamente la Contrarreforma debía acentuar automáticamente el carácter cosmopolita de los intelectuales italianos y su alejamiento de la
vida nacional. Botero, Campanella, etcétera, son políticos "europeos", 70
etcétera.

§ <142>. *Los límites de la actividad del Estado.* Ver la discusión habida en estos años sobre esta cuestión: es la discusión más importante de doctrina política y sirve para marcar los límites entre liberales y no liberales. Puede servir de punto de referencia el librito de Carlo Alberto Biggini, *Il fondamento dei limiti all'attività dello Stato,* Città di Castello, Casa Ed. "Il Solco", pp. 150, L. 10. La afirmación de Biggini de que se tiene tiranía sólo si se quiere reinar "fuera de las reglas constitutivas de la estructura social" puede tener ampliaciones muy distintas de las que Biggini supone, siempre que por "reglas constitutivas" no se entiendan los artículos de las Constituciones, como al parecer tampoco lo entiende Biggini (tomo la idea de una reseña del *ICS* de octubre de 1929 escrita por Alfredo Poggi).[1] (En cuanto que el Estado es la propia sociedad ordenada, es soberano. No puede tener límites jurídicos: no puede tener límites en los derechos públicos subjetivos, ni puede decirse que se autolimite. El derecho positivo no puede ser límite al Estado porque puede ser modificado por el Estado en cualquier momento en nombre de nuevas exigencias sociales, etcétera).[2]

A esto responde Poggi que está bien y que ello está ya implícito en la doctrina del límite jurídico, o sea que *mientras* existe un ordenamiento jurídico, el Estado está obligado por él; si lo quiere modificar, lo sustituirá por otro ordenamiento, o sea que el Estado no puede actuar más que <por> vía jurídica (pero como todo lo que hace el Estado es por

ello mismo jurídico, puede proseguirse hasta el infinito). Ver cuánto de las concepciones de Biggini es marxismo camuflado y vuelto abstracto.[3]

Para el desenvolvimiento histórico de estas dos concepciones del Estado me parece que debe ser interesante el librito de Widar Cesarini Sforza, *"Jus" et "directum". Note sull'origine storica dell'idea di diritto,* en 8o., pp. 90, Bolonia, Stab. tipogr. riuniti 1930. Los romanos forjaron la palabra *jus* para expresar el derecho como poder de la voluntad y
70 bis entendieron el orden jurídico como un sistema de poderes no conteni|dos en su esfera recíproca de normas objetivas y racionales: todas las expresiones empleadas por ellos de *aequitas, justitia, recta* o *naturalis ratio* deben entenderse en los límites de este significado fundamental. El cristianismo más que el concepto de *jus* elaboró el concepto de *directum* en su tendencia a subordinar la voluntad a la norma, a transformar el poder en deber. El concepto de derecho como potencia es referido sólo a Dios, cuya voluntad se convierte en norma de conducta inspirada en el principio de la igualdad. La *justitia* no se distingue ya de la *aequitas* y ambas implican la *rectitudo* que es cualidad subjetiva de la voluntad de conformarse a lo que es recto y justo. Tomo estas ideas de una reseña (en el *Leonardo* de agosto de 1930) de G. Solari que hace rápidas objeciones a Cesarini Sforza.[4]

§ <143>. *1914.* Sobre los sucesos de junio de 1914 recordar el interesantísimo ensayo de Papini en *Lacerba*[a] (este ensayo debe ser recordado también por otras razones)[1] y los escritos de Rerum Scriptor.[2]

§ <144>. *Renacimiento.* Cómo se explica que el Renacimiento italiano haya encontrado estudiosos y divulgadores numerosísimos en el extranjero y que no exista un libro de conjunto escrito por un italiano. Me parece que el Renacimiento es la fase culminante moderna de la "función internacional de los intelectuales italianos", y que por ello no ha obtenido respuesta en la conciencia nacional que ha sido dominada y sigue siendo dominada por la Contrarreforma. El Renacimiento está vivo [en las conciencias] donde ha creado corrientes nuevas de cultura y de vida, donde ha sido actuante en profundidad, no donde ha sido sofocado sin otro residuo que no sea retórico y verbal y donde por lo tanto se ha convertido en objeto de "simple erudición", esto es, de curiosidad extrínseca.

§ <145>. *Cultura italiana y francesa y Academias.* Una confronta-

[a] En el manuscrito: "en la Acerba".

ción de las culturas italiana y francesa puede hacerse comparando la Academia de la Crusca y la Academia de los | Inmortales. El estudio 71
de la lengua es la base de ambas: pero el punto de vista de la Crusca es el del "lingüista pedante", el del hombre que se contempla constantemente la lengua. El punto de vista francés es el de la "lengua" como concepción del mundo, como base elemental —popular-nacional— de la unidad de la civilización francesa. Por eso la Academia Francesa tiene una función nacional de organización de la alta cultura, mientras que la Crusca . . . (¿cuál es la posición actual de la Crusca? Ciertamente ha cambiado de carácter: publica textos críticos, etcétera, pero ¿en qué posición se encuentra el Diccionario entre sus tareas?)

§ <146>. *Kipling.* Podría, la obra de Kipling, servir para criticar a una cierta sociedad que pretende ser algo sin haber elaborado en sí la moral cívica correspondiente, incluso poseyendo un modo de ser contradictorio con los fines que se plantea verbalmente. Por lo demás, la moral de Kipling es imperialista sólo en cuanto que está ligada estrechamente a una realidad histórica bien determinada: pero se pueden extraer de ella imágenes de poderosa fuerza para cada grupo social que luche por el poder político. La "capacidad de quemar dentro de sí el propio humo permaneciendo con la boca cerrada",[1] tiene un valor no sólo para los imperialistas ingleses, etcétera.

§ <147>. *Intelectuales italianos. Carducci.* La señora Foscarina Trabaudi Foscarini De Ferrari ha compilado dos volúmenes, *Il Pensiero del Carducci* (Zanichelli, Bolonia), de todo el material contenido en los veinte volúmenes de las obras de Carducci en forma de índice analítico-sistemático de nombres y conceptos tratados. Es indispensable para una investigación de las opiniones generales de Carducci y de su concepción de la vida. (Cfr. el artículo de Guido Mazzoni, "Il pensiero del Carducci attraverso gli indici delle sue opere" en el *Marzocco* del 3 de noviembre de 1929).[1]

§ <148>. *Carácter popular-nacional negativo de la literatura italiana.* En el 71 bis
Marzocco del 11 de noviembre de 1928 aparece un artículo de Adolfo Faggi, "Fede e dramma",[1] en el que hay ideas que tocan esta cuestión. Faggi da los elementos para establecer una confrontación entre la concepción del mundo de Tolstoi y la de Manzoni, aunque afirma arbitrariamente que "*Los novios* corresponde perfectamente a su (de Tolstoi) concepto del arte religioso" expuesto en el estudio crítico sobre Shakespeare: "El arte en general, y en particular el arte dramático, fue siempre religioso, esto es, siempre tuvo por objeto aclarar a los hombres sus relaciones

con Dios, según la comprensión que de estas relaciones se hubieran hecho en cada época los hombres más eminentes y por lo mismo destinados a guiar a los otros . . . Hubo después una desviación en el arte que lo rebajó a servir de pasatiempo y diversión; desviación que tuvo lugar también en el arte cristiano". Señala Faggi que en *La guerra y la paz* los dos personajes que tienen mayor importancia religiosa son Platón Karatáiev y Piotr Biezújov: el primero es un hombre del pueblo, y su pensamiento ingenuo e instintivo influye muy eficazmente sobre la *concepción de la vida* de Piotr Biezújov. En Tolstoi resulta justamente característico que la sabiduría ingenua e instintiva del pueblo, manifestada incluso con una palabra casual, haga la luz y provoque una crisis en la conciencia del hombre culto. Esto es también característico de la religión de Tolstoi que entiende el evangelio "democráticamente", o sea según su espíritu originario y original. Por el contrario, Manzoni sufrió la Contrarreforma, su cristianismo es jesuitismo. Y Faggi señala que "en *Los novios* son los espíritus superiores como el padre Cristóforo y el cardenal
72 Borromeo los que actúan sobre los inferiores y siem | pre saben encontrar para ellos la palabra que ilumina y guía." Habría que señalar aún que en *Los novios* no hay un solo personaje de condición inferior que no sea "ridiculizado": desde don Abbondio, hasta fray Galdino, al sastre, a Gervasio, a Agnese, a Renzo, a Lucía: por lo menos son representados como seres mezquinos, sin vida interior. Vida interior la tienen sólo los señores: fray Cristóforo, Borromeo, el Innominado. Perpetua, según Don Abbondio, había dicho poco más o menos lo que dice el cardenal Borromeo, pero es notable cómo sus palabras son objeto de burla. En realidad también en Manzoni podrían hallarse notables rastros de brescianismo (tales como el hecho de que el parecer de Renzo sobre el valor del voto de virginidad de Lucía coincide con el parecer del padre Cristóforo, o la importancia que tiene la frase de Lucía para turbar al Innominado o para determinar su crisis moral, son de carácter muy distinto al que tiene en Tolstoi la aportación del pueblo como manantial de vida moral y religiosa).

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 65-67.

§ <149>. *Literatura popular. Verne y literatura de aventuras maravillosas.* En las aventuras de Verne no hay nada completamente imposible: las "posibilidades" de que disponen los héroes de Verne son superiores a las realmente existentes en el tiempo, pero no demasiado superiores y especialmente no "fuera" de la línea de desarrollo de las conquistas científicas de la época. La imaginación no es totalmente "arbitraria". Es diferente el caso de Wells y de Poe, en quienes domina en gran parte lo "arbitrario", aunque el punto de partida puede ser lógico y estar implantado en una realidad científica concreta.[1] Este carácter limita el éxito y la popularidad de Verne (aparte de su escaso valor artístico): la ciencia ha superado a Verne y sus libros ya no son "excitantes" psicológicos. Lo mismo puede decirse
72 bis de las aventu | ras policiacas, por ejemplo las de Conan Doyle: para "la época eran excitantes", actualmente lo son cada vez menos, por varias razones: porque el mun-

do de las luchas policiacas es más conocido, mientras que Conan Doyle en gran parte lo revelaba, etcétera, y también porque la técnica está más avanzada. Interesa aún la aportación individual del héroe, la máquina psíquica del investigador, pero entonces Poe es más interesante y Chesterton todavía más, etcétera.

En el *Marzocco* del 19 de febrero de 1928, Adolfo Faggi ("Impressioni da Giulio Verne")[2] *escribe que el carácter antibritánico de muchas novelas de Verne debe* vincularse a aquel periodo de rivalidad entre Francia e Inglaterra que culminó en el episodio de Fashoda. La afirmación es errónea y creo que incluso anacrónica: en realidad el antibritanismo es un elemento fundamental de la psicología popular francesa, seguramente más profundo que el antigermanismo, porque posee una tradición histórica muy diferente: el antigermanismo es relativamente reciente, no va, en realidad, más allá de la Revolución francesa, pero está especialmente ligado al 70, y a la derrota y a la dolorosa impresión de que Francia ya no era militar y políticamente la nación más fuerte de Europa occidental, porque Alemania, por sí sola, no en coalición, había derrotado a Francia. El antibritanismo, por el contrario, se remonta por lo menos a la Guerra de los Cien Años, está ligado a la imagen popular de Juana de Arco y modernamente fue fortalecido por la Revolución francesa y seguramente por Fashoda. Este elemento no es específico de Verne, sino de toda la literatura popular francesa (cfr. la Sand, etcétera) reciente y no reciente.

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), pp. 28-31.

§ <150>. *Literatura popular. Emilio De Marchi.* ¿Por qué De Marchi no es muy leído? Y sin embargo en sus libros hay muchos elementos de "popularidad". Habría que releerlo y analizar estos elementos, especialmente en *Demetrio Pianelli* y en *Giacomo l'idealista.*

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), p. 30.

§ <151>. *Carácter popular-nacional negativo de la literatura italiana.* (Cfr. nota precedente del mismo título, dos páginas antes).[1] En un artículo del *Marzocco* del 9 de septiembre de 1928, Adolfo | Faggi ("Tolstoi e Shakespeare") examina el 73
opúsculo de Tolstoi sobre Shakespeare al cual alude en el artículo sobre Tolstoi y Manzoni ya examinado. (León N. Tolstoi, *Shakespeare, eine kritische Studie*, Hannover, 1906: el librito contiene también un artículo de Ernest Crosby sobre "La posición de Shakespeare frente a las clases trabajadoras" y una breve carta de Bernard Shaw sobre la filosofía de Shakespeare). Tolstoi demuele a Shakespeare partiendo del punto de vista de su ideología cristiana: hace de él una crítica no artística, *sino moral y religiosa. El artículo de Crosby, el cual toma como punto de* partida, demuestra, contrariamente a la opinión de muchos ingleses ilustres, que apenas hay en toda la obra de Shakespeare alguna palabra de simpatía por el pue-

blo y las turbas trabajadoras. Shakespeare, de acuerdo a la tendencia de su época, toma partido abiertamente por las clases elevadas de la sociedad: su drama es esencialmente aristocrático. Casi todas las veces que introduce en escena a burgueses o gentes del pueblo, las presenta de manera despectiva o repugnante, y hace de ellas materia o tema de burla. (Cfr. lo que hace Manzoni, en menor medida, pero siempre con igual tendencia, manifestada por la adhesión a un cristianismo aristocrático). La carta de Shaw va dirigida contra el Shakespeare "pensador", no contra el Shakespeare artista. Según Shaw, en literatura debe darse el primer lugar a aquellos autores que superaron la moral de su época y entrevieron las nuevas exigencias del futuro: Shakespeare no fue "moralmente" superior a su época, etcétera.[2]

En mi análisis tendré que evitar parecer dominado por tendencias moralistas del tipo Tolstoi e incluso del tipo Shaw. Para mí se trata de una investigación de historia de la cultura, no de crítica artística, de ninguna forma indirectamente (demostrar que yo no exijo un contenido moral "extrínseco", sino que los autores examinados introducen un contenido moral extrínseco, o sea que hacen propaganda y no arte): establecer no el por qué un libro es "bello", sino por qué es "leído", es "popular", "buscado".

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 67-69.

73 bis § <152>. *"Spectator" = Mario Missiroli.* Que "Spectator", autor de algunos artículos en la *Nuova Antologia* y en el *Resto del Carlino*, es Mario Missiroli está demostrado además de por pruebas internas (estilo, modo de plantear los problemas, referencias a Sorel y a cartas inéditas de Sorel, etcétera), también por el hecho de que algunas reseñas anónimas publicadas en la *Nuova Antologia* de 1929, aparecieron, por ejemplo, en *L'Italia Letteraria*, con la firma de Missiroli.[1]

§ <153>. *Literatura popular. Notas sobre la novela policiaca.* La novela policiaca nació al margen de la literatura de las *Causas célebres* (que a su vez está vinculada a las novelas tipo *Conde de Montecristo*, etcétera: ¿acaso no se trata también aquí de "causas célebres" típicas, esto es, que resumen la ideología popular en torno a la administración de la justicia, especialmente si a ésta va entrelazada la pasión política? ¿Y el Rodin del *Judío errante* no es también un tipo de "organizador" de intrigas infames, y el príncipe Rodolfo el organizador de "amistades del pueblo"? El paso de estas novelas a las de aventuras sigue un proceso de "fijación" del esquema de la intriga, pero especialmente señala una depuración del elemento ideológico pequeñoburgués y democrático: ya no más lucha entre el pueblo bueno y generoso, etcétera, y las formas misteriosas de la tiranía-jesuitas, etcétera—, sino entre delincuente y policía con base en la ley escrita).

Las *Causas célebres*, en la célebre colección francesa, tenían su equivalente en

Inglaterra y en Alemania (¿y en Italia? Fue traducida, creo, la colección francesa, al menos en parte, por lo que respecta a los procesos de fama mundial). Nació una literatura de carácter "judicial": el gran delincuente es representado como superior a *la justicia (aparato judicial)*; *romanticismo* = *Masnadieri* de Schiller. Relatos de Hoffmann, Anna Radcliffe, Balzac, Vautrin. El Javert de Victor Hugo inicia una rehabilitación del policía; no es que Javert sea presentado en forma simpática, | pero 74
aparece como un "hombre de carácter", "la ley personificada". Rocambole y Ponson du Terrail. Gaboriau rehabilita al policía: Lecocq le abre camino a Sherlock Holmes. (No es cierto que los anglosajones representen en esta literatura la "defensa de la ley", mientras que los franceses representan la exaltación del delincuente: en los Estados Unidos predomina seguramente la representación del gran delincuente, etcétera.) En esta literatura hay un aspecto "mecánico" y un aspecto "artístico". Poe y Chesterton el aspecto artístico.[1]

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), pp. 30-32.

§ <154>. *Aspecto nacional-popular negativo de la literatura italiana.* Sobre "Bruno Cicognani", escribe Alfredo Gargiulo en *L'Italia Letteraria* del 24 de agosto de 1930 (cap. XIX de *1900-1930*):[1] "El hombre y el artista forman en Cicognani una sola cosa: no menos se siente la necesidad de declarar inmediatamente, casi en lugar aparte (!), la simpatía que inspira el hombre. ¡El humanísimo Cicognani! Cierto exceso, leve por lo demás, en el humanismo de tipo romántico o eslavo: ¿qué importa? Todos estarán dispuestos a perdonárselo, en gracia a aquella auténtica (!) fundamental humanidad". Por lo que sigue no se comprende bien qué quiere decir Gargiulo: ¿es acaso "monstruoso" que el hombre y el artista formen una sola cosa? Y qué significa "la auténtica fundamental humanidad": "auténtico" sustituye al "verdadero" de otros tiempos, demasiado desacreditado. Habría que leer, como dije en otra parte,[2] toda la exposición de Gargiulo: para mí "humanidad" auténtica, fundamental, etcétera, solamente puede significar una cosa: "historicidad", o sea carácter "nacional-popular" del escritor, aunque sea en sentido "aristocrático", con tal de que el grupo social que refleja esté vivo históricamente y la "vinculación" social no sea de carácter "práctico-político", o sea predicatorio moralista, sino "histórico moral".

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), p. 69.

§ <155>. *La nueva arquitectura.* Especial carácter objetivo de la arquitectura. Realmente | la "obra de arte" es el "proyecto" (el conjunto 74 bis
de diseños, y planos y cálculos, con los que personas distintas al arquitecto "artista-proyectista" pueden realizar el edificio, etcétera): un arquitecto puede ser juzgado gran artista por sus planos, incluso sin haber

edificado nada materialmente. El proyecto es al edificio material lo mismo que es el "manuscrito" al libro impreso: el edificio es la extrinsecación social del arte, su "difusión", la posibilidad dada al público de participar en la belleza (cuando la hay), lo mismo que el libro impreso.

No se justifica la objeción de Tilgher a Croce[1] a propósito de la "memoria" como causa de la extrinsecación artística: el arquitecto no tiene necesidad del edificio para "recordar", sino del proyecto. Esto sea dicho incluso considerando solamente la "memoria" crociana como aproximación relativa en el problema de por qué el pintor pinta, el escritor escribe, etcétera, y no se contenta con construir fantasmas únicamente para su propio uso y consumo: y tomando en cuenta que todo proyecto arquitectónico tiene un carácter de "aproximación" mayor que el manuscrito, la pintura, etcétera. También el escritor introduce innovaciones en cada edición del libro (o corrige las pruebas modificando, etcétera, cfr. Manzoni): en la arquitectura la cuestión es más compleja, porque el edificio nunca se cumple en sí mismo [completamente], sino que [debe tener adaptaciones] incluso en relación al "panorama" en el que se inserta, etcétera (y no es posible hacer de él segundas ediciones tan fácilmente como de un libro, etcétera). Pero el punto de vista más importante a observar hoy es éste: que en una civilización en rápido desarrollo, en la que el "panorama" urbano debe ser muy "elástico", no puede nacer un gran arte arquitectónico, porque es más difícil pensar edificios hechos para la "eternidad". En América se calcula que un rascacielos debe durar no más de 25 años, porque se supone que en 25 años toda la ciudad "puede" cambiar de fisonomía, etcétera. A mi juicio, un gran arte arqui-
75 tectónico puede nacer sólo después de una | fase transitoria de carácter "práctico", en la que solamente se busque conseguir la máxima satisfacción a las necesidades elementales del pueblo con el máximo de conveniencias: esto entendido en sentido amplio, o sea no sólo por lo que respecta al edificio individual, la habitación individual o el lugar de reunión individual para grandes masas, sino en lo que concierne a un complejo arquitectónico, con calles, plazas, jardines, parques, etcétera.

§ <156>. *Lorianismo. Trombetti y la monogénesis del lenguaje.* La *Nuova Antologia,* que en un artículo de Pericle Ducati (ya mencionado por mí anteriormente)[1] exaltó la obra de Trombetti dedicada a la interpretación del etrusco, en el número del 1o. de marzo de 1929 publica una nota de V. Pisani, "Divagazione etrusche",[2] completamente demoledora. Pisani recuerda contra Trombetti algunos cánones elementales para el estudio crítico de la ciencia del lenguaje:

1o. El método puramente etimológico carece de consistencia científica: la lengua no es el puro léxico, error vulgar y muy difundido: las

palabras aisladas tomadas en abstracto, aunque sean parecidísimas en una determinada fase histórica, pueden: a] haber nacido independientemente una de otra; ejemplo clásico *mysterion* griego y hebreo, con el mismo significado: pero en griego el significado es dado por *myst-*, y *-erion* es sufijo para los abstractos, mientras que en hebreo es lo contrario: *-erion* (o *terion*) es la raíz fundamental y *myst-* o (*mys-*) es el prefijo genérico;[3] así el *haben* alemán no tiene el mismo origen que el *habere* latino, ni el *to call* inglés el mismo que el χαλέω griego o al *calare* latino (llamar), ni el *ähnlich* alemán puede unirse al ἀνάλογος griego, etcétera. Littmann publicó, en la *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft.* LXXVI, pp. 270 sig., una lista de estas aparentes concordancias para demostrar el absurdo de la etimología anticientífica; b] pueden haber sido importadas de una lengua a otra en épocas relativamente
prehistóricas: | por ejemplo: América fue "descubierta" por Cristóbal 75 bis
Colón "sólo" desde el punto de vista de la civilización europea en su conjunto, o sea, Cristóbal Colón hizo entrar a América en la zona de influencia de la civilización europea, de la historia europea; pero esto no excluye, sino todo lo contrario, que elementos europeos, o de otros continentes, puedan haber ido a América incluso en grupos relativamente considerables y haber dejado ahí "palabras", formas léxicas más o menos considerables; lo mismo puede repetirse respecto a Australia o cualquier otra parte del mundo; ¿cómo es posible entonces afirmar, como lo hace Trombetti, basándose en cifras relativamente escasas de formas léxicas (30-40), que tales formas son pruebas de la monogénesis?

2o. Las formas léxicas y su significado deben ser confrontadas por fases históricas homogéneas de las lenguas respectivas, por ello, para cada forma es preciso "hacer", además de la historia fonológica, también la historia semántica, y confrontar los significados más antiguos. Trombetti no respeta ninguno de estos cánones elementales: a] se contenta, en las confrontaciones, con significados genéricos afines, incluso no demasiado afines (algunas veces forzados de manera ridícula: recuerdo un caso curiosísimo de un verbo de movimiento arioeuropeo confrontado con una palabra de un dialecto asiático que significa "ombligo" o cosa parecida, que debería corresponder, según Trombetti, ¡por el hecho de que el ombligo se "mueve" continuamente por la respiración!); b] basta para él que en las palabras comparadas se verifique la sucesión de dos sonidos consonantes que se parezcan, como, por ejemplo, *t*, *th*, *d*, *dh*, *s*, etcétera, o bien *p*, *ph*, *f*, *b*, *bh*, *v*, *w*, etcétera; se desembaraza de las otras consonantes eventuales considerándolas como prefijos, sufijos o infijos.

3o. El parentesco de dos lenguas no puede ser demostrado por la comparación, ni aun fundada, de un número incluso muy grande de palabras, si faltan los argumentos gramaticales de índole fonética y morfológica

76 (e incluso sintáctica, aunque en menor | grado). Ejemplo: el inglés, que es una lengua germánica aunque su léxico <es> muy neolatino; el rumano que es neolatino aunque <posee> muchas palabras eslavas;[4] el albanés que es ilírico aunque su léxico <es> griego, latino, eslavo, turco, italiano; el armenio que contiene mucho iraní: persa arabizado *pero siempre arioeuropeo, etcétera.*

¿Por qué Trombetti ha alcanzado tanta fama? 1o. Naturalmente posee algunos méritos, ante todo el de ser un gran polígloto. 2o. Porque la tesis de la monogénesis es sostenida por los católicos, que ven en Trombetti a "un gran científico de acuerdo con la Biblia" y por lo tanto lo ponen sobre las nubes. 3o. La vanidad de las naciones. Sin embargo, Trombetti es más apreciado por los profanos que por sus colegas en su ciencia. Ciertamente que la monogénesis no puede ser excluida a priori, pero tampoco puede ser probada, o al menos Trombetti no la ha probado. Recordar los epigramas de Voltaire contra el famoso etimologista Ménage (Gilles, 1633-1692) sobre la etimología de alfana>equa por ejemplo.[5]

El método acrítico de Trombetti aplicado al etrusco no podía, evidentemente, dar resultados ciertos. Su interpretación puede ser alineada junto a tantas otras como se ha dado: "tal vez" podría ser cierta, pero esta certeza no puede ser demostrada. (Ver en qué consiste el método que Trombetti llama "combinatorio": no poseo el material; parece que significa lo siguiente: el parentesco de un término etrusco ignoto con un término conocido de otra lengua considerada afín debe ser controlado con los términos conocidos de otras lenguas afines que se asemejan como sonido, pero que no coinciden entre ellas en los significados, etcétera: pero quizá no es esto.)

§ <157>. *Alejamiento entre dirigentes y dirigidos.* Asume aspectos
76 bis diversos según las circunstancias | y las condiciones generales. Desconfianza recíproca: el dirigente teme que el "dirigido" le engañe, exagerando los datos positivos y favorables a la acción, y por ello en sus cálculos debe tomar en cuenta esta incógnita que complica la ecuación El "dirigido" duda de la energía y la capacidad de resolución del dirigente, y por ello se inclina incluso inconscientemente a exagerar los datos positivos o a ocultar o disminuir los datos negativos. Hay un engaño recíproco, origen de nuevos titubeos, de desconfianzas, de cuestiones personales, etcétera. Cuando tal cosa sucede, significa que: 1] hay una crisis de mando; 2] la organización, el bloque social del grupo en cuestión, no ha tenido aún tiempo de consolidarse, creando el acuerdo recíproco, la recíproca *lealtad*; 3] pero hay aún un tercer elemento: la incapacidad del "dirigido" para desempeñar su tarea, que significa

además incapacidad del "dirigente" para elegir, controlar, dirigir a su personal.

Ejemplos prácticos: un embajador puede engañar a su gobierno: 1] porque quiere engañarlo por interés personal; caso de deslealtad por traición de carácter nacional o estatal: el embajador es o se convierte en agente de un gobierno distinto al que representa; 2] porque quiere engañarlo, siendo adversario de la política del gobierno y favorable a la política de otro partido gubernamental de su mismo país, o sea porque quiere que en su país gobierne un partido más bien que otro: caso de deslealtad que en último análisis puede resultar tan grave como el anterior, si bien puede ir acompañado de circunstancias atenuantes, como sería en el caso de que el gobierno no lleve a cabo una política nacional y el embajador posea pruebas perentorias de ello: sería entonces deslealtad respecto a hombres [transitorios] para poder ser leales al Estado inmanente: cuestión terrible porque esta justificación ha servido a hombres moralmente indignos (Fouché, Talleyrand | y, en menor 77
medida, a los mariscales de Napoleón); 3] porque no es consciente de engañarlo, por incapacidad o incompetencia o por ineptitud (descuida su trabajo), etcétera. En este caso la responsabilidad del gobierno debe ser calculada: 1] si teniendo posibilidad de elección adecuada ha elegido mal por razones extrínsecas al servicio (nepotismo, corrupción, limitación de gastos para servicios importantes para los cuales por el contrario se elige a los "ricos" para la diplomacia o a los "nobles", etcétera); 2] si no tiene posibilidad de elección (Estado nuevo, como Italia en 1861-70) y no crea las condiciones generales para procurarse la posibilidad de elección.

§ <158>. *El momento histórico 1848-49.* Ver y analizar minuciosamente la sucesión de gobiernos y combinaciones de partidos en el gobierno piamontés desde la preparación de la guerra hasta la proclama de Moncalieri, desde Cesare Balbo hasta Massimo D'Azeglio. Función de Gioberti y de Rattazzi. ¿En qué consistió precisamente el *connubio* Cavour-Rattazzi? ¿Fue el primer paso de la disgregación democrática? ¿Pero hasta qué punto Rattazzi podía considerarse demócrata?

Cfr. *Cuaderno 19* (X), p. 131.

§ <159>. *Risorgimento.* La historia como "biografía" nacional. Esta forma de historia comienza con el nacimiento del sentimiento nacional. Se presupone que aquello que se desea ha existido desde siempre y no ha podido afirmarse por la intervención de fuerzas extrañas o por el adormecimiento de las virtudes íntimas. Es historia oleográfica: Italia es pensada realmente como algo abstracto, como la

hermosa dama de los cuadros, etcétera, de quien los italianos son los "hijos", etcétera. Se hace su biografía contraponiéndola a los hijos degenerados, o desviados, etcétera. Se entiende que esta historia nació por razones prácticas, de propaganda. Pero, ¿por qué continuar en esta tradición? Hoy resulta doblemente antihistórica:
77 bis porque está en contradic | ción con la realidad y porque impide valorar adecuadamente el esfuerzo del Risorgimento, disminuyendo la figura y la originalidad de sus protagonistas.

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 131-32.

§ <160>. *Estructura económica italiana.* Giuseppe Paratore, en un artículo de la *Nuova Antologia* del 1o. de marzo de 1929, *La economia, la finanza, il dinaro d'Italia*,[1] escribe que Italia tiene "una doble constitución económica (industrial capitalista en el norte, agraria de ahorro en el sur)" y señala cómo tal situación hizo difícil en el 26-27 la estabilización de la lira. El método más simple y directo de consolidar rápidamente la devaluación monetaria, creando de inmediato una nueva paridad —según las prescripciones de Kemmerer, Keynes, Cassel, etcétera— no era aconsejable, etcétera.

Sería interesante saber cuál de los factores, en último análisis, resultó mejor defendido: si la economía del norte o la del sur, y esto porque, en realidad, la estabilización se llevó a cabo tras muchos titubeos y frente al pánico de una crisis fulminante (curso del dólar en 1928: enero 477.93, febrero 479.93, marzo 480.03, abril 479.63, mayo 500.28, junio 527.72, julio 575.41); hay que tomar en cuenta, además, que el sur era más homogéneo respecto al norte en sus reivindicaciones y contaba con la solidaridad de todos los ahorradores nacionales; en el norte los capitalistas divididos, exportadores favorables a la inflación, por el mercado interno, etcétera, etcétera. Por otra parte: la baja estabilización habría provocado una crisis sociopolítica y no sólo puramente económica, porque habría trastrocado la posición social de millones de ciudadanos.

§ <161>. *León XIII.* Acerca de su personalidad, bastante limitada y mezquina, cfr. Piero Misciatelli, "Un libro di ricordi e di preghiere del papa Leone XIII", *Nuova Antologia*, 1o. de marzo de 1929.[1]

§ <162>. *El momento histórico 1848-49.* Artículo en la *Nuova Antologia* del 1º de marzo de 1929: Carlo Pagani, "Dopo Custoza e Volta nel 1848".[1] Reproduce algunos documentos inéditos tomados del Archivo Casati de Milán, no esenciales,

pero significativos para ver la crisis política de aquel momento, | crisis política que 78
fue uno de los elementos principales de la derrota militar: falta de unidad política, de una orientación política bien establecida, titubeos, acción irresponsable de las camarillas reaccionarias, poca atención a las necesidades del ejército como masa humana, etcétera.

Parece que Inglaterra era contraria a la intervención [militar] de Francia a favor del Piamonte —Palmerston declaró que la intervención francesa desencadenaría una guerra europea, porque Inglaterra no la habría tolerado— mientras que sólo tibiamente apoyaba al Piamonte por vía diplomática para evitar una derrota ruinosa y cambios territoriales demasiado favorables a Austria.

El artículo deberá revisarse en caso de reconstrucción de los sucesos del 48-49 para hallar elementos de concordancia con otros documentos, y de ayuda. Para la bibliografía del tema: respecto a las vicisitudes del ministerio Casati-Gioberti (julio-agosto de 1848) cfr. la carta del propio Gioberti a Giuseppe Massari publicada por el senador Matteo Mazziotti (con introducción) en la *Nuova Antologia* del 16 de junio de 1918; para la misión de Carlo d'Adda en Francia y en Inglaterra, desempeñada por encargo del gobierno provisional de Milán cfr. Pagani, *Informe del Congreso Histórico de Trento,* 1926 (discurso "Il Governo provvisorio di Milano nel 1848 e il Trentino", pronunciado por Pagani en el Congreso); Carlo Pagani, *Uomini e cose in Milano dal marzo all'agosto del 1848,* Editore Cogliati, Milán (con documentos tomados del Museo histórico del Risorgimento Italiano de Milán, y especialmente de los Archivos Casati, d'Adda, Arese, Giudini-Crivelli, Restelli).[2]

Cfr. *Cuaderno 19* (X). pp. 132-33.

§ <163>. *La "historia" del Risorgimento de Alessandro Luzio.* Hay que señalar cómo fue alabado el modo de escribir A. Luzio la historia del Risorgimento por los jesuitas de la *Civiltà Cattolica.* Supongo que no siempre, pero más a menudo de lo que se cree, el acuerdo entre Luzio y los jesuitas es posible. Cfr. en la *Civiltà Cattolica* del 4 de agosto de 1928, pp. 216-17, en el artículo "Processo politico e condanna dell'abbate Gioberti nell'anno 1833".[1] Luzio debe defender la política de
Carlos Alberto (en el libro *Mazzini* | *carbonaro,* p. 498) y no titubea en juzgar du- 78 bis
ramente la actitud de Gioberti en el proceso por los sucesos del 31, de acuerdo con los jesuitas[2] (hay que observar que según los artículos publicados por la *Civiltà Cattolica* en 1928 sobre este proceso de Gioberti, de los documentos de los Archivos Vaticanos resulta que el papa ya había dado previamente —en forma poco limpia— su placet a la condena a muerte y a la ejecución de Gioberti, mientras que en el 21 la condena a muerte de un eclesiástico en Piamonte fue transformada en cadena perpetua por intervención vaticana).[3]

Cfr. *Cuaderno 19* (X), pp. 133-34.

§ <164>. *Notas sobre el movimiento religioso. La redacción de la Civiltà Cattolica.* Los artículos de la *Civiltà Cattolica* son escritos todos ellos por padres de la Compañía de Jesús y ordinariamente no son firmados. Algunas veces es posible saber quiénes son los autores, porque en los extractos se publica su nombre (aunque no siempre). Así, por ejemplo, la sección sobre cuestiones obreras la hace el padre Angelo Brucculeri, que debe de ser también el representante italiano en el Centro internacional de Malines que compiló el *Código social.*[1]

Habría que conseguir el catálogo de las publicaciones que vende la *Civiltà Cattolica* para ver sobre qué cuestiones versan los extractos puestos a la venta: es un índice de la importancia dada a los distintos temas. Recordar que en 1929 (o a principios del 30) el *Amico delle Famiglie*[2] publicó que el padre Rosa había dejado la dirección de la *Civiltà Cattolica* y que había sido enviado por el papa a España para una misión, después de haberle sido concedida una medalla de oro en reconocimiento a los servicios prestados al Vaticano. El *Amico delle Famiglie* es un semanario católico de Génova y debe de haber reproducido la noticia de la prensa diaria católica y no católica. ¿Por qué? De hecho el padre Rosa fue a España y recibió la medalla, pero continuó dirigiendo la *Civiltà Cattolica.* Evidentemente el alejamiento del padre Rosa era deseado, por la actitud adoptada acerca de la aplicación del Concordato, en ocasiones bastante dura: pero el papa no prestó oídos al pío deseo,
79 porque la línea del padre Rosa era la misma del Vaticano y el | papa estaba interesado en hacerlo saber.

La *Civiltà Cattolica* publica de vez en cuando índices analíticos de sus publicaciones anuales: el último corresponde a los años 1911-1925 compilado por el Cavaliere Giuseppe Del Chiaro, secretario de redacción.[3] Sobre todas las cuestiones importantes habría que ver estos índices, porque las publicaciones y los comentarios de los jesuitas tienen cierta importancia y pueden proporcionar atisbos: especialmente sobre cuestiones de historia del Risorgimento. Recordar la cuestión de los Costituti de Federico Confalonieri.[4] Lo mismo acerca de la cuestión del bandidaje desde el 60 hasta el 70: recordar la cuestión de los hermanos La Gala que se embarcaron en Civitavecchia en un barco francés y fueron arrestados en Génova por los piamonteses, con la consiguiente protesta diplomática del papa y de Francia, restitución de los La Gala y su extradición etcétera.[5] Son importantes los artículos históricos de la *Civiltà Cattolica* sobre los movimientos católico-liberales y el odio de los jesuitas contra Gioberti quien todavía hoy es vituperado banalmente a la menor ocasión.

Movimientos pancristianos. Nathan Söderblom, arzobispo luterano de Upsala en Suecia, propugna un *catolicismo evangélico*, consistente en una adhesión directa a Cristo (prof. Federico Heiler, ya católico ro-

mano, autor del libro *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung,* Munich, 1923, de la misma tendencia, lo que significa que los pancristianos sí que han tenido algún éxito).[6]

Catolicismo en la India. Upadhyaya Brahmabandhav, célebre *Sannyasi* (?) católico, que quería convertir la India al catolicismo, por medio de los mismos hindúes, cristianizando las partes del hinduismo capaces de ser absorbidas; fue desaprobado por el Vaticano por *excesos* de nacionalismo. (¿Cúando tuvo lugar esta prédica de Upadhyaya? Me parece que hoy el Vaticano sería más tolerante.) Respecto a la cuestión del cristianismo en la India ver el fenómeno del Sadhu Sundar Sing: cfr. *Civiltà Cattolica,* 7 y 21 de julio de 1928.[7]

§ <165>. *Italo Toscani.* En 1928 apareció una *Vita di S. Luigi Gonzaga* de Italo Toscani, Roma, Librería Fr. Ferrari, en 16o., pp. 254, L. 5.50, alabada por la *Civiltà Cattolica* del 21 de julio de 1928.[1] Toscani, ya en 1926 escribía en el *Corriere d'Italia.* Recordar sus aventuras durante la guerra. Su actuación en el frente (las autoridades militares publicaron tarjetas ilustradas con sus versos de ocasión). Sus artículos en 1919, especialmente contra los carabineros: hombre repelente desde cualquier punto de vista. Condenado a 6 o 7 años en 1917 por el Tribunal de Roma por antimilitarismo, la condena le fue condonada por las poesías escritas en el frente; autolesionador: se "cuidaba" los ojos en forma tan descarada que resultaba asombroso cómo en el regimiento se lo pasaban por alto. "Rarezas" de la vida militar durante la guerra. ¿Cómo era que a Toscani, bastante conocido, se le daban tantos permisos para dormir fuera del cuartel? (tenía una habitación amueblada en Canelli; episodio tragicómico del falso calabrés).[2] 79 bis

§ <166>. *Pasado y presente.* Para redacción exacta de esta sección, para tener ideas y ayudar a la memoria, habrá que examinar cuidadosamente algunas colecciones de revistas: por ejemplo, de *L'Italia che Scrive* de Formiggini, que en algunas secciones da un cuadro del movimiento práctico de la vida intelectual —fundación de nuevas revistas, concursos, asociaciones culturales, etcétera. (Sección de las secciones)—; de la *Civiltà Cattolica* para observar ciertas actitudes y para las iniciativas y las afirmaciones de organismos religiosos (por ejemplo en el 20 el episcopado lombardo se pronunció acerca de las crisis económicas, afirmando que los capitalistas, y no los obreros, deben ser los primeros en sufrir las consecuencias).[1] La *Civiltà Cattolica* publica algunos artículos sobre marxismo muy interesantes y sintomáticos.

Cuaderno 4 (XIII)
1930-1932

<Apuntes de filosofía I /Miscelánea/
El canto décimo del Infierno>

APUNTES DE FILOSOFIA. MATERIALISMO E IDEALISMO 41

Primera serie

§ <1>. Si se quiere estudiar una concepción del mundo que nunca haya sido expuesta sistemáticamente por el autor-pensador, hay que hacer una labor minuciosa y realizarla con el máximo escrúpulo de exactitud y de honradez científica. Ante todo, hay que seguir el proceso de desarrollo intelectual del pensador, para reconstruirlo según los elementos que resulten estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al "material" anteriormente estudiado y por el cual puede haber sentido, en ciertos momentos, simpatía, al punto de haberlo aceptado provisionalmente y haberse servido de él para su labor crítica o de reconstrucción histórica o científica. Esta advertencia es esencial particularmente cuando se trata de un pensador no sistemático, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la actividad práctica están entrelazadas indisolublemente, de un intelecto, por lo tanto, en continua creación y en perpetuo movimiento. Así pues: 1º *biografía,* muy minuciosa con [2º] *exposición* de todas las obras, incluso las más desdeñables, en orden cronológico, divididas según los diversos periodos: de formación intelectual, de madurez, de posesión y aplicación serena del nuevo modo de pensar. La búsqueda del *leit-motiv*, del ritmo del pensamiento, es más importante que las citas individuales aisladas.

Esta investigación original debe ser la base del trabajo. Por otra parte, entre las obras del mismo autor, hay que distinguir aquellas que ha concluido y publicado de las que quedaron inéditas por no haber sido terminadas. El contenido de estas últimas debe ser encarado con mucha discreción y cautela: debe ser considerado como no definitivo, por lo menos en esa determinada forma; debe ser considerado como material todavía en elaboración, todavía provisional.

En el caso de Marx la obra literaria puede ser dividida en estas categorías: 1] obras publicadas bajo la responsabilidad directa del autor: entre éstas debe considerarse, en líneas generales, no sólo | aquellas dadas materialmente a la imprenta, 41 bis
sino también los escritos destinados a actuar inmediamente, aunque no fuesen impresos, como las cartas, las circulares, los manifiestos, etcétera (ejemplo típico: *Crítica al Programa de Gotha* y el epistolario);[1] 2] las obras no impresas bajo la responsabilidad directa del autor, sino por otros después de su muerte: por lo pronto, de éstas sería conveniente tener un texto diplomático, esto es, todavía no

reelaborado por el editor, o por lo menos una minuciosa descripción del texto original hecha con criterios diplomáticos.

Tanto una como otra categoría deben ser divididas por periodos cronológicos-críticos en forma de poder establecer comparaciones válidas y no puramente mecánicas y arbitrarias.

Incluso el trabajo de elaboración hecho por el autor del material de las obras luego editadas por él, debería ser estudiado y analizado: este estudio, por lo menos, daría indicios para evaluar críticamente la veracidad de las redacciones recopiladas por otros de las obras inéditas. Cuanto más se aleje el material preparatorio de las obras editadas del texto definitivo redactado por el propio autor, tanto menos credibilidad merece la redacción de otro escritor de un material del mismo tipo. De hecho, una obra no puede nunca ser identificada con el material bruto recogido para su compilación: la selección, la disposición de los elementos, el mayor o menor peso dado a éste o aquél de los elementos recogidos en el periodo preparatorio, son precisamente lo que constituye la obra efectiva.

Incluso el estudio del epistolario debe hacerse con ciertas cautelas: una afirmación tajante hecha en una carta no sería quizá repetida en un libro. La vivacidad estilística de las cartas, si bien a menudo es artísticamente más eficaz que el estilo más medido y ponderado de un libro, algunas veces conduce a deficiencias de demostración: en las cartas, como en los discursos, como en las conversaciones, se cometen muy a menudo *errores lógicos*; la rapidez del pensamiento va en detrimento de su solidez.

Sólo en segunda línea, en el estudio de un pensamiento original y personal, vie-
42 ne la contribución | de otras personas a su documentación. Para Marx: Engels. Naturalmente no hay que subestimar la contribución de Engels, pero tampoco hay que identificar a Engels con Marx, no hay que pensar que todo aquello que Engels atribuye a Marx es auténtico en sentido absoluto. Es cierto que Engels dio prueba de un desinterés y de una falta de vanidad personal única en la historia de la literatura: no es posible poner en duda en lo más mínimo su absoluta lealtad personal. Pero el hecho es que Engels no es Marx y que si se quiere conocer a Marx hay que buscarlo *especialmente* en sus obras auténticas, publicadas bajo su directa personalidad.

De ahí se derivan numerosas advertencias de método y algunas indicaciones para investigaciones colaterales. ¿Qué valor posee el libro de Mondolfo sobre el *Materialismo histórico de Federico Engels*?[2] Sorel (en una carta a B. Croce) pone en duda que se *pueda* estudiar un tema de esa clase, dada la escasa capacidad de pensamiento original de Engels.[3] Aparte la cuestión de mérito a que alude Sorel, me parece que por el hecho mismo de que se supone una escasa capacidad teórica en Engels (por lo menos su posición subalterna con respecto a Marx), es indispensable buscar las diferencias entre el Marx que consideraré auténtico y Engels, para estar en condiciones de ver aquello que no es marxista en las exposiciones que hace Engels del pensamiento de su amigo: en realidad, en el mundo de la cultura esta distinción nunca se ha hecho y las exposiciones de Engels, relativamente sistemá-

ticas (especialmente *Anti-Dühring*),[4] son tomadas como fuente auténtica y a menudo como única fuente auténtica. El libro de Mondolfo me parece, por lo tanto, muy útil, aparte de su valor intrínseco que ahora no señalo, como indicación de una vía a seguir.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 3 bis-5 bis.

§ <2>. *El libro de De Man*. Anuncio de B. Croce en la *Critica* de 1928;[1] reseña de G. De Ruggiero en la *Critica* de 1929;[2] reseña en la *Civiltà Cattolica* y en *Leonardo* de 1929;[3] mención de G. Zibordi en el libro sobre Prampolini;[4] anuncio del editor Laterza;[5] artículos en *Problemi del Lavoro* con reproducción de las tesis no reproducidas en la traducción de Schiavi;[6] prefacio de Schiavi.[7] *L'Italia* | 42 bis
Letteraria del 11 de agosto de 1929 publica una reseña de Umberto Barbaro. Dice Barbaro: "...una crítica del marxismo que, si bien se vale de las anteriores 'revisiones' de carácter económico, en general se basa en una cuestión táctica (sic) relativa a la psicología de las masas obreras". "De los muchos intentos de ir 'au de là' del marxismo (el traductor, el conocido abogado Alessandro Schiavi, modifica un poco el título, en una 'superación' en sentido crociano y muy justificadamente (!) por lo demás, porque el mismo De Man considera la suya como una posición en antítesis necesaria para una síntesis superior) éste no es ciertamente de los más poderosos y mucho menos de los más sistemáticos; incluso porque la crítica se basa primordialmente en esa misteriosa y huidiza, aunque ciertamente fascinante seudociencia que es la psicología. Con respecto al 'movimiento' este libro es bastante derrotista y en ocasiones llega incluso a proporcionar argumentos a las tendencias que pretende combatir: al fascismo, con un grupo de observaciones sobre los estados afectivos y sobre los 'complejos' (en sentido freudiano) de los obreros de los que derivan ideas de 'alegría del trabajo' y de 'artesanado', y al comunismo y al fascismo juntos por la escasa eficacia de los argumentos en defensa de la democracia y del reformismo".[8]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 75 bis-76.

§ <3>. *Dos aspectos del marxismo*. El marxismo ha sido un momento de la cultura moderna: en cierta medida ha determinado y fecundado algunas de sus corrientes. El estudio de este fenómeno muy importante y significativo ha sido descuidado o es incluso ignorado por los marxistas "oficiales" por esta razón: que ha tenido como trámite la filosofía idealista, lo que a los marxistas vinculados esencialmente a la particular corriente de cultura del último cuarto del siglo pasado (positivismo, cientificismo) parece un contrasentido. Por esto me parece que hay que revalorar la posición de Antonio Labriola. ¿Por qué? El marxismo ha sufrido | 43
una doble revisión, esto es, ha dado lugar a una doble combinación. Por un lado,

algunos de sus elementos, explícita o implícitamente, han sido absorbidos por algunas corrientes idealistas (Croce, Sorel, Bergson, etcétera, los pragmatistas, etcétera); por el otro, los marxistas "oficiales", preocupados por encontrar una "filosofía" que contuviese al marxismo, la han hallado en las derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar o incluso en corrientes idealistas como el kantismo (Max Adler). Labriola se distingue de unos y otros con su afirmación de que el marxismo es una filosofía independiente y original. En este sentido hay que trabajar, continuando y desarrollando la posición de Labriola. La tarea es muy compleja y delicada. ¿Por qué el marxismo ha corrido esta suerte, de parecer asimilable, en algunos de sus elementos, tanto a los idealistas como a los materialistas vulgares? Habría que buscar los documentos de esta afirmación, lo que significa hacer la historia de la cultura moderna después de Marx y Engels.

Respecto a los idealistas: ver cuáles elementos del marxismo han sido absorbidos "explícitamente", o sea confesadamente. Por ejemplo, el materialismo histórico como canon empírico de investigación histórica de Croce, que ha introducido este concepto suyo en la cultura moderna, incluso entre los católicos (cfr. Olgiati) en Italia y en el extranjero, el valor de la ideología, etcétera; pero la parte más difícil y delicada es la búsqueda de las absorciones "implícitas", no confesadas, ocurridas precisamente porque el marxismo es un momento de la cultura, una atmósfera difusa, que ha modificado los viejos modos de pensar por acciones y reacciones no aparentes o no inmediatas. El estudio de Sorel puede dar muchos indicios a este propósito. No obstante, habría que estudiar especialmente la filosofía de Bergson y el pragmatismo para ver en qué medida algunas de sus posiciones serían inconcebibles sin el eslabón histórico del marxismo; eso vale para Croce y Gentile, etcétera.

Otro aspecto de la cuestión es la enseñanza práctica que el marxismo ha dado a
13 bis los mismos partidos que lo comba | ten por principio, así como los jesuitas combatían a Maquiavelo aun aplicando sus principios (en una "Opinione" publicada por Missiroli en *La Stampa* de 1925 o 26 se dice más o menos: "Habría que ver si en lo íntimo de su conciencia, los industriales más inteligentes no están convencidos de que Marx vio muy claramente cuanto les atañe" o algo parecido).[1] Esto es natural, porque si Marx analizó exactamente la realidad, no hizo más que ordenar racionalmente lo que los agentes históricos de esta realidad sienten de forma confusa e instintiva.

El otro aspecto de la cuestión es aún más interesante. ¿Por qué incluso los marxistas oficiales han "combinado" el marxismo con una filosofía no marxista? Cfr. Rosa Luxemburgo en su librito sobre Marx.[2] En el campo filosófico me parece que la razón histórica debe buscarse en el hecho de que el marxismo tuvo que aliarse con tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso. Observación de Sorel a propósito de Clemenceau y el marxismo en la carta a Missiroli.[3] El marxismo tenía dos misiones: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada y despejar la mente de las masas populares, cuya cultura era medieval. Esta segunda

tarea, que era fundamental, absorbió todas las fuerzas, no sólo "cuantitativamente",
sino "cualitativamente"; por razones "didácticas" el marxismo se ha confundido con
una forma de cultura un poco superior a la mentalidad popular, mientras que el
marxismo original era precisamente la superación de la más alta manifestación
cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana. De ahí nació un "marxismo" en
"combinación" bueno para la literatura de la que habla Sorel, pero insuficiente
para crear un vasto movimiento cultural que abrace al hombre total, en todas sus
épocas y en todas sus condiciones sociales, unificando moralmente a la sociedad.
Este fenómeno puede observarse en todas las culturas modernas, en el sentido de
que la filosofía moderna | no consigue elaborar un programa escolar según su vi- 44
sión del mundo y no consigue elaborar una cultura popular, sino que sigue siendo
la cultura de una aristocracia intelectual. Esta cuestión está vinculada a la cuestión
de la llamada "reforma" en los países no protestantes. En el libro *Historia de la
época barroca en Italia*, en la p. 11, Croce escribe: "El movimiento del Renaci-
miento se mantuvo aristocrático, de círculos selectos, y en la misma Italia, que
fue su madre y nodriza, no salió de los círculos de la corte, no penetró hasta el
pueblo, no se convirtió en costumbre o 'prejuicio', o sea colectiva persuasión y fe.
La Reforma, por el contrario, *sí tuvo esta eficacia de penetración popular, pero la
pagó con un retraso en su desarrollo intrínseco,* con la lenta y repetidas veces
interrumpida maduración de su germen vital".[4] En la p. 8: "Y Lutero, como aque-
llos humanistas, desprecia la tristeza y celebra la alegría, condena el ocio y ordena
el trabajo; pero, por otra parte, se ve llevado a la desconfianza y la hostilidad con-
tra las letras y los estudios, de manera que Erasmo pudo decir: *ubicumque regnat
lutheranismus, ibi literarum est interitus*; y ciertamente, si no precisamente por el
solo efecto de aquella aversión en que cayó su fundador, el protestantismo alemán
fue durante un par de siglos casi estéril en los estudios, en la crítica, en la filoso-
fía. Los reformadores italianos, particularmente los del círculo de Juan de Valdés
y sus amigos, unieron por el contrario sin esfuerzo el humanismo con el misticis-
mo, el culto de los estudios con la austeridad moral. El calvinismo, con su dura
concepción de la gracia y la dura disciplina, tampoco favoreció la libre investiga-
ción y el culto de la belleza; sino que llegó, interpretando y desarrollando y adap-
tando el concepto de la gracia y el de la vocación, a promover enérgicamente la
vida económica, la producción y el aumento de la riqueza". La reforma luterana
y el calvinismo crearon una cultura popular, y sólo en periodos sucesivos una
cultura superior; los reformadores italianos fueron estériles en cuanto a los grandes
triunfos históricos. La filosofía moderna continúa el Renacimiento y la Reforma
en su fase superior, pero con los métodos del Renacimiento, sin la incubación po-
pular de la Reforma que creó las bases sólidas del Estado moderno en las naciones
protestantes. Por este su desarrollo popular, la Reforma pudo resistir el as | alto 44 bis
armado de la coalición católica y así se fundó la nación germánica. Con este mo-
vimiento puede parangonarse el iluminismo "político" francés que precedió y
acompañó a la Revolución del 89: también él fue una reforma intelectual y mo-
ral del pueblo francés y tampoco él fue acompañado de una cultura superior. (Re-

cordar también aquí la reducción de Marx de los términos políticos franceses "fraternité, etcétera" al lenguaje de la filosofía alemana en la *Sagrada familia*).[5] Renacimiento-Reforma-Filosofía alemana-Revolución francesa-laicismo [liberalismo]-historicismo-filosofía moderna-materialismo histórico. El materialismo histórico es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, en su dialéctica cultural popular-alta cultura. Corresponde a la Reforma + Revolución francesa, universalidad + política; atraviesa aún la fase popular, se ha convertido incluso en "prejuicio" y "superstición". El materialismo histórico, tal como es, es el aspecto popular del historicismo moderno. En la historia de la cultura, que es más larga que la historia de la filosofía, cada vez que la cultura popular ha aflorado, porque se atravesaba una fase de tranformaciones sociales y de la ganga popular se seleccionaba el metal de una nueva clase, se ha tenido un florecimiento del "materialismo"; viceversa, las clases tradicionales se aferraban al espiritualismo. Hegel, a caballo entre la Revolución francesa y la Restauración, dialectizó los dos momentos de la vida filosófica, materialismo y espiritualismo. Los continuadores de Hegel destruyeron esta unidad, y se regresó al viejo materialismo con Feuerbach[a] y al espiritualismo de la derecha hegeliana. En su juventud, Marx revivió toda esta experiencia: hegeliano, materialista feuerbachiano, marxista, o sea que rehizo la unidad destruida en una nueva construcción filosófica: ya en las tesis sobre Feuerbach aparece nítidamente esta su nueva construcción, esta su nueva filosofía. Muchos materialistas históricos han repetido con Marx lo que ya antes se hizo con Hegel, esto es, de la unidad dialéctica han regresado al materialismo crudo, mientras que, como ya se dijo, la alta cultura moderna, idealista vulgar, ha
45 tratado de incorporar aquello que | del marxismo le era indispensable, incluso porque esta filosofía moderna, a su manera, ha tratado de dialectizar también ella materialismo y espiritualismo, tal como lo intentó Hegel y realmente lo logró Marx. "Políticamente", el materialismo está cerca del pueblo, de las creencias y los prejuicios e incluso de las supersticiones populares (cfr. brujerías de los espiritistas, Maeterlinck, etcétera).[6] Esto se ve en el catolicismo y en la ortodoxia oriental. La religión popular es crasamente materialista y la religión oficial trata de no alejarse demasiado, para no alejarse de las masas, para no convertirse en una ideología de grupos restringidos. Los neoescolásticos modernos tratan precisamente de incorporar el positivismo al catolicismo (escuela de Lovaina, etcétera).

Muchos intentos heréticos son intentos de reformas puramente espiritualistas de la religión: pero el dualismo naturaleza-espíritu le sirve muy bien a la iglesia para mantenerse ligada al pueblo y al mismo tiempo permitir una cierta selección aristocrática (platonismo y aristotelismo en la religión católica).

En la historia de los desarrollos culturales, hay que tener muy en cuenta la organización de la cultura y del personal que la manifiesta. Cfr. actitud de Erasmo con respecto a la Reforma (ver el artículo de De Ruggiero en *Nuova Italia* y su libro sobre la Reforma)[7] y de otros intelectuales: éstos se doblegan ante la perse-

[a] En el manuscrito el nombre de Feuerbach está tachado.

cución y las hogueras: el portador histórico de la Reforma es el pueblo alemán,
no los intelectuales. Pero esta "cobardía" de los intelectuales explica la "esterilidad"
de la Reforma en la alta cultura, hasta que de las clases populares reformadas no
se selecciona lentamente un *nuevo grupo de intelectuales y surge la filosofía* ale-
mana del 700-800. Algo parecido ocurre también con el marxismo: no crea una
alta cultura porque los grandes intelectuales que se forman en su terreno no son
seleccionados de las clases populares, sino de las clases tradicionales, a las cuales
regresan en los "virajes" históricos o si permanecen con aquéllas, es para impedir
su desarrollo autónomo. La afirmación de que el marxismo es una filosofía nueva,
independiente, es la afirmación de la independencia | y originalidad de una nueva 45 bis
cultura en incubación, que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones so-
ciales. Lo que existe es una "combinación" de viejo y nuevo, equilibrio momentá-
neo correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo cuando se crea
un Estado, es verdaderamente necesario crear una alta cultura. De todos modos la
actitud debe ser siempre crítica y nunca dogmática, debe ser una actitud en cierto
sentido romántica, pero de un romanticismo que conscientemente busca su sereno
clasicismo.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 10-14 bis.

§ <4>. *Maquiavelismo y marxismo.* Doble interpretación de Maquiavelo: por parte de los hombres de Estado tiránicos que quieren conservar y aumentar su dominio, y por parte de las tendencias liberales que quieren modificar las formas de gobierno. Esta segunda tendencia tiene su expresión en los versos de Foscolo: "que, templando el cetro de los reinantes, deshoja los laureles y *despierta a las gentes,* etcétera". Croce escribe que esto demuestra la *validez objetiva* de las posiciones de Maquiavelo, y ello es justísimo.[1]

§ <5>). *Materialismo histórico y criterios o cánones prácticos de interpretación
de la historia y de la política* [cfr. p. 50 bis].[1] Confrontación con lo que ha hecho
Bernheim para el método histórico. El libro de Bernheim[2] no es un tratado de la
filosofía del historicismo, o sea de la filosofía moderna, pero sin embargo, está
implícitamente vinculado con ella. La "sociología marxista" (cfr. el *Ensayo popu-
lar*)[3] debería ser al marxismo lo que el libro de Bernheim es al historicismo: una
recopilación sistemática de criterios prácticos de investigación y de interpretación,
uno de los aspectos del "método filológico" general. Desde algunos puntos de vista
se debería hacer, de algunas tendencias del materialismo histórico (y, por ventura,
las más difundidas) la misma crítica que el historicismo ha hecho del viejo méto-
do histórico y de la vieja filología, que habían conducido a nuevas | formas inge- 46
nuas de dogmatismo y sustituían la interpretación por la descripción exterior, más
o menos cuidadosa de los fenómenos, y especialmente por la *constante repetición*

de: "¡nosotros somos seguidores del método histórico!"

[*Literatura.*] La relación artística, incluso en el materialismo histórico, muestra con evidencia mayor las ingenuidades de los papagayos. Dos escritores representan el mismo momento social, pero uno es artista y el otro no. Agotar la cuestión describiendo lo que representan, o sea resumiendo más o menos bien las características de un determinado ambiente social, significa no rozar la cuestión artística. Esto puede incluso ser útil, lo es ciertamente, pero en un campo distinto: pertenece a la crítica de las costumbres, en la lucha para destruir ciertas corrientes de sentimientos y creencias y puntos de vista, para crear y suscitar otras distintas: pero no es crítica artística y no se puede presentar como tal. Es lucha por una nueva cultura. En cierto sentido, pues, es también crítica artística, porque de la nueva cultura nacerá un nuevo arte y quizá en este sentido, en la historia italiana, es preciso entender la relación De Sanctis-Croce y la polémica sobre el contenido y sobre la forma. La crítica de De Sanctis es militante, no es frígidamente estética: es propia de un periodo de lucha cultural: el análisis del contenido, la crítica de la "estructura" de las obras, o sea incluso de la coherencia lógica e histórica-actual de las masas de sentimientos representados están ligados a esta lucha cultural: en esto me parece que consiste la profunda humanidad y el humanismo de De Sanctis que lo hace simpático incluso hoy día; gusta sentir en él el fervor apasionado del hombre de partido, que tiene firmes convicciones morales y políticas y no las oculta ni pretende siquiera ocultarlas. Croce, dada su múltiple actividad, logra distinguir estos diversos aspectos que en De Sanctis están unidos y fundidos. En Croce se siente la misma cultura que en De Sanctis, pero en el periodo de su expansión y de su triunfo: es lucha por un refinamiento de la cultura, no por su derecho a vivir; la pasión y el fervor románticos se han transformado en la sere-
5 bis nidad superior y en la indulgencia | plena de benevolencia. Pero tampoco en Croce esta posición es permanente: llega una fase en la que la serenidad y la indulgencia se agrian y afloran la acrimonia y la cólera reprimida: es defensiva, no agresiva y ferviente, por lo tanto esta fase no puede ser comparada con la de De Sanctis.

En suma, el tipo de crítica literaria propia del materialismo histórico es ofrecido por De Sanctis, no por Croce ni por cualquier otro (menos que nadie por Carducci): lucha por la cultura, esto es, nuevo humanismo, crítica de las costumbres y de los sentimientos, fervor apasionado, aunque sea bajo la forma de sarcasmo.

A la fase De Sanctis correspondió en el periodo más reciente la fase de la *Voce*: se comprende que en un plano subalterno. De Sanctis luchaba por la creación, por primera vez en Italia, de una alta cultura nacional, en oposición a los vejestorios de diversos tipos, la retórica y el jesuitismo: la *Voce* luchaba más bien por la divulgación en un estrato intermedio de aquella misma cultura, luchaba contra el provincialismo, etcétera, etcétera. Sin embargo tuvo una función; trabajó en la sustancia y suscitó artistas (naturalmente en la medida en que los artistas se suscitan: ayudó a algunos a encontrarse a sí mismos, a desarrollarse, suscitó una necesidad de interioridad y de expresión de ésta, etcétera). Este problema tiene su contrapartida en sentido absurdo en el artículo de Alfredo Gargiulo "Dalla cultura

alla letteratura" en *L'Italia Letteraria* del 6 de abril de 1930 (sexto capítulo de un estudio titulado *1900-1930*[4] que habrá que tener presente para "Los sobrinitos del padre Bresciani"). En esta serie de artículos, Gargiulo demuestra su total agotamiento intelectual (otro joven sin "madurez"); se ha encanallado completamente con la banda de *L'Italia Letteraria* y en el capítulo de referencia asume como propio este principio de G. B. Angioletti en el prefacio a la antología *Scrittori Nuovi* recopilada por Falqui y Vittorini: "Los escritores de esta Antología son nuevos no porque hayan encontrado nuevas formas o cantado nuevos *temas*, todo lo contrario; lo son porque tienen acerca del arte una idea distinta de la de los | escri- 47
tores que los precedieron. O bien, para llegar de inmediato a lo esencial, porque creen en el arte, mientras que aquellos creían en muchas otras cosas que con el arte nada tenían que ver. Tal novedad, por tanto, puede permitir la forma tradicional y el contenido antiguo; pero no puede consentir desviaciones de la idea esencial del arte. Cuál pueda ser esta idea, no es aquí el lugar de repetirlo. Pero séame permitido recordar que los escritores nuevos, llevando a cabo una revolución (!) que por haber sido silenciosa (!) no será menos memorable (!), pretenden ser ante todo artistas, allí donde sus predecesores se complacían en ser moralistas, predicadores, estetizantes, psicólogos, hedonistas, etcétera".[5] Este discurso no es muy claro y ordenado, pero si algo de real hay en él es un estilo del siglo XVII programático, nada más. Esta concepción del artista es un nuevo "cuidar la expresión" en el hablar, es un nuevo "conceptuar". Y puros constructores de conceptitos, no de imágenes, son algunos de los poetas exaltados por la "banda", por ejemplo G. Ungaretti (que entre otras cosas escribe en una lengua bastante impropia y afrancesada). El movimiento de la *Voce* no podía crear artistas, es evidente; pero luchando por una nueva cultura, pueden también crearse artistas. Se trataba, esto es, de un movimiento vital, y en la vida existe también el arte. La "revolución silenciosa" de la que habla Angioletti fue sólo una serie de confabulaciones de café y de mediocres artículos de periódico estandarizado y de revistucha provinciana: produjo suficiencia y presunción, no transformó ideas: veremos a los nuevos "sacerdotes del arte" en régimen de concordato y de monopolio. (Este párrafo debe ser integrado en "Los sobrinitos del padre Bresciani" que puede convertirse en una incursión en el territorio de la literatura, en el que puedan introducirse los motivos "teóricos" sobre el materialismo histórico en el campo artístico.)

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 5 bis-6; *Cuaderno 23* (VI), pp. 4-9.

§ <6>. Roberto Ardigò, *Scritti vari* seleccionados y ordenados por Giovanni Marchesini, Florencia, Le Monnier, 1922.[1] Recoge parte de los escritos varios que el mismo Ardigò había ordenado y dispuesto para su publicación. Son interesantes para la biografía de Ardigò y para establecer | sus tendencias políticas. Son 47 bis
pacotilla sin valor, si se toman en sí y por sí, e incluso muy mal escritos. El libro está dividido en varias secciones. Entre las polémicas (sección I) es notable aqué-

lla contra la masonería de 1903. Entre las cartas (sección IV) la carta de Ardigò a la *Gazzetta di Mantova* sobre el peregrinaje a la tumba de Vittorio Emanuele (del 29 de noviembre de 1883).[2] Ardigò había aceptado formar parte de un comité promotor de un peregrinaje a la tumba de Vittorio Emanuele en Roma. "Pero el peregrinaje no satisfacía a muchos revolucionarios fanáticos, que se habían imaginado que yo pensaba como ellos y que por lo tanto desdecía mi fe político-social con la susodicha adhesión. Y así se expresan privada y públicamente con las más fieras invectivas en mi contra".[3] Las cartas de Ardigò son altisonantes y enfáticas. En la del 29 de noviembre de 1883 se lee: "Ayer, porque les convenía hacerme pasar por uno de ellos, lo que nunca he sido (y lo saben o deben saberlo), me proclamaron, con alabanzas que me daban asco, su maestro; y esto sin comprenderme o entendiéndome el revés. Hoy, porque no me encuentran dispuesto a prostituirme a sus miras parricidas, quieren agarrarme de una oreja para que escuche y aprenda la lección que (muy ingenuamente) se arrogan el derecho de recitarme. ¡Oh! qué razón tengo de decir con Horacio: Odi profanum vulgus et arceo!"[4] En una carta posterior, del 4 de diciembre de 1833 al *Bacchiglione*, periódico democrático de Padua, escribe: "Como sabéis fui amigo de Alberto Mario; venero su memoria y defiendo con toda el alma aquellas ideas y aquellos sentimientos que tuve en común con él. Y por consiguiente me opongo sin titubeos a las bajas facciones anárquicas antisociales . . . Esta mi aversión la he manifestado siempre en la forma más enérgica. Hace algunos años, en una reunión de la Sociedad de la Igualdad Social de Mantua hablé así: *La síntesis de vuestras tendencias es el odio, la síntesis de las mías es el amor; por eso no estoy con vosotros* . . . Pero se seguía pretendiendo hacer creer en mi solidaridad con el socialismo antisocial de Mantua. Por lo tanto sentí el deber de protestar, etcétera".[5] La carta fue reproducida en la
48 *Gazzetta di Mantova* (dirigida por Luzio) (del 10 de diciembre de 1883) | con otra nota violentísima[6] porque los adversarios le habían recordado la canonjía, etcétera.

Ardigò era un demócrata tibio y en julio de 1884 escribía a Luzio que "nada me impediría asentir" a la propuesta que le había sido hecha de entrar en la lista moderada para las elecciones comunales de Mantua. Escribe incluso que cree a Luzio "más radical que muchos sedicentes demócratas . . . Muchos se llaman demócratas y no son más que unos enredadores estúpidos . . .".[7] En junio-agosto de 1883 se servía, sin embargo, del diario socialista de Imola *Il Moto* para responder a una serie de artículos anónimos de la liberal *Gazzetta dell'Emilia* de Bolonia en los que se sostenía que Ardigò era un liberal de fecha reciente y se le atacaba bastante brillantemente aunque con mucha mala fe polémica. *Il Moto* naturalmente defiende a Ardigò a espada desenvainada y lo exalta, sin que Ardigò trate de distinguirse.[8]

Entre los pensamientos, bastante trillados y banales, destaca aquel sobre el *Materialismo histórico* (p. 271) digno de ser incluido sin más en la serie de las "lorianadas". Lo reproduzco: "Con la *Concepción materialista de la historia* se quiere explicar una formación natural (!) que de ella (sic) depende sólo en parte y sólo indirectamente, pasando por alto otros coeficientes esenciales. Y paso a explicarme.

"El animal no vive, si no tiene su nutrición. Y puede procurársela, porque nace de él el sentimiento del hambre, que le lleva a buscar comida. Pero en un animal, además del sentimiento del hambre, se producen muchos otros sentimientos, relativos a otras operaciones, los cuales, también ellos, actúan para motivarlo. El caso es que con la nutrición se mantiene un dado organismo, que tiene capacidades especiales, unas en una especie, otras en otra. Una caída de agua hace moverse a un molino para que produzca harina y a un telar para que produzca una tela. Pero para el molino, además de la caída de agua, hace falta el grano que moler, y para el telar hacen falta los hilos que entretejer. Manteniéndose con el movimiento un organismo, el ambiente, con sus importaciones de otro género (?), determina, como decíamos, muchos funcionamientos, que no dependen directamente de la nutrición, sino de la estructura especial del aparato funcionante, por una parte, y de la acción, | o sea importación nueva del ambiente, por la otra. Así pues un hom- 48 bis
bre, por ejemplo, es incitado en diversos sentidos. Y en todos irresistiblemente. Es incitado por el sentimiento del hambre, es incitado por otros sentimientos, producidos en razón de su estructura especial, y de las sensaciones y las ideas hechas nacer en él por la acción externa, y por la educación recibida, etcétera, etcétera (sic.) Debe obedecer al primero, PERO TAMBIÉN DEBE OBEDECER A LOS OTROS; quiera o no quiera. Y los equilibrios que se forman entre el impulso del primero y de estos otros, por la resultante de la acción, vienen a ser muy diversos, según una infinidad de circunstancias, que hacen actuar más a uno que a otro de los sentimientos incitantes. En una piara de puercos el predominio corresponde al sentimiento del hambre, en una población de hombres, muy diferentemente, porque tienen otras preocupaciones además de la de engordar. En el hombre mismo el equilibrio se diversifica según las disposiciones que podrían hacerse en él, y por lo tanto, con el sentimiento del hambre, el ladrón roba y por el contrario el caballero trabaja; teniendo cuanto necesita para satisfacer el hambre, el avaro busca incluso lo innecesario, y el filósofo se contenta con lo que tiene y dedica su trabajo a la ciencia. Así pues, el antagonismo puede ser tal, que prevalezcan los sentimientos que son distintos al del hambre, hasta el punto de hacerlos callar por completo, hasta soportar la muerte, etcétera, etcétera, etcétera (sic).

"La fuerza, donde se halla y actúa el animal, es la de la naturaleza, que lo impulsa y lo obliga a actuar en sentidos multiformes, transformándose diversamente en su organismo. Pongamos que sea la luz del sol, a la cual se debería reducir la concepción materialista de la historia, más bien que a la razón económica. A la luz del sol, entendida de manera, que incluso a ella pueda referirse el hecho del idealismo impulsivo del hombre."[8] (Fin.)

Parece ser que este fragmento fue publicado en el *Giornale d'Italia*, número único a beneficio de la Cruz Roja, enero de 1915; es interesante no sólo como documento de que Ardigò no | conocía ni siquiera los elementos primarios del mate- 49
rialismo histórico y no había leído más que algún artículo de periódico de provincia, extrañamente entendido, sino porque sirve para rastrear el origen [y la génesis] de ciertas opiniones difusas, como la del "vientre". ¿Pero por qué sólo en

Italia se ha tenido esta extraña interpretación? En sus orígenes el movimiento fue ligado al hambre, es evidente, y la acusación de "barriguismo" es una acusación más humillante para quien ha dejado un país en tales condiciones, etcétera, etcétera. De todos modos, la "pieza" quedará muy bien en el muestrario loriano: a pesar de todo, Ardigò no era el primer llegado.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 8-10.

§ <7>. *Las superestructuras y la ciencia.* Poner la ciencia como base de la vida, hacer de la ciencia una concepción del mundo significa recaer en el concepto de que el materialismo histórico tiene necesidad de otro apoyo fuera de sí mismo. La ciencia es también ella una superestructura. Pero en el estudio de las superestructuras la ciencia ocupa un lugar propio, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene un carácter de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente a partir del siglo XVIII, cuando se le dio a la ciencia un lugar aparte en el aprecio general. Que la ciencia es una superestructura es cosa demostrada por el hecho de que ha tenido periodos enteros de eclipse, desterrada por una ideología dominante, la religión sobre todo: la ciencia y la técnica de los árabes les parecían[a] brujería a los cristianos. La ciencia no se presenta nunca como desnuda noción objetiva; siempre aparece revestida de una ideología y concretamente es ciencia la unión del hecho objetivo y de la hipótesis o de un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo. Sin embargo, en este campo se ha vuelto excesivamente fácil escindir la noción objetiva del sistema de hipótesis, con un proceso de abstracción que se halla dentro de la misma metodología científica, y apropiarse a la una rechazando al otro. De tal modo una clase puede apropiarse la ciencia de otra clase sin aceptar su ideología (la ideología del progreso fue creada por el progreso científico) y las observaciones a propósito de Sorel (y de Missiroli) se derrumban.[1]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 52 bis-53.

49 bis § <8>. *Maquiavelo y Marx.* Charles Benoist en el prefacio a *Le Machiavélisme*, Primera parte: *Avant Machiavel*, París, Plon, 1907, escribe: "Hay maquiavelismo y maquiavelismo: hay un maquiavelismo auténtico y un maquiavelismo falso: hay un maquiavelismo que es de Maquiavelo y un maquiavelismo que es a veces de los discípulos, más a menudo de los enemigos de Maquiavelo; ya son dos, hasta tres maquiavelismos, el de Maquiavelo, el de los maquiavelistas, y el de los antimaquiavelistas; pero hay todavía un cuarto: el de aquellos que jamás han leído una línea de Maquiavelo y que utilizan disparatadamente los verbos, los sustantivos y

[a] En el manuscrito: "aparecía".

los adjetivos derivados de su nombre. Por tanto, Maquiavelo no debería ser considerado responsable de lo que se complacen en hacerle decir el primero o el último de los que han llegado después de él".[1]

La innovación fundamental introducida por Marx en la *ciencia política* e *histórica* con respecto a Maquiavelo es la demostración de que no existe una "naturaleza humana" fija e inmutable y que, por lo tanto, la *ciencia política* debe ser concebida en su contenido concreto (¿y también en su formulación lógica?) como un organismo históricamente en desarrollo. En Maquiavelo hay que ver *dos* elementos fundamentales: 1] la afirmación de que la política es una actividad independiente y autónoma que posee sus principios y sus leyes distintas a las de la moral y la religión en general (esta posición de Maquiavelo tiene gran alcance filosófico, porque implícitamente innova toda la concepción del mundo); 2] el contenido práctico e inmediato del arte político estudiado y afirmado con objetividad realista, en dependencia de la primera afirmación.

La importancia histórica e intelectual de los descubrimientos de Maquiavelo puede medirse *por el hecho de que siguen siendo discutidos* y contradichos incluso en | 50
nuestros días: esto significa que la revolución intelectual y moral contenida *in nuce* en las doctrinas de Maquiavelo *no se ha realizado aún "manifiestamente"* como forma "pública" de la cultura nacional. No es que la doctrina de Maquiavelo venga a ser o fuese incluso en su *época*, algo *puramente "libresco"*, el *patrimonio* de algún pensador solitario. Si así fuese, Maquiavelo habría sido un utópico, un puro raciocinador. Como dijo Foscolo, "Maquiavelo develó" algo *real*, *teorizó* una práctica. ¿Cómo sucedió esto? ¿No habrá sido Maquiavelo un político poco maquiavélico, puesto que sus normas "se aplican, pero no se dicen"? La *aplicación* de Foscolo implica, pues, un juicio histórico-político, que no se limita sólo al hecho constatado por Croce (y en sí ciertísimo) de que el *maquiavelismo*, *siendo* una ciencia, servía tanto a los reaccionarios como a los demócratas.[2] Maquiavelo mismo señala que las cosas que escribe son aplicadas y han sido siempre aplicadas: por lo tanto no quiere sugerir a quien ya sabe, ni es imaginable en él una pura "actividad científica" que en esta materia habría sido milagrosa en su época, cuando hoy mismo halla no poca oposición. Así pues, Maquiavelo piensa "en quien no sabe", en quien no nació en la tradición de los hombres de gobierno, en quien todo el conjunto de la educación de hecho, unida a los intereses familiares (dinásticos y patrimoniales), lo lleva a adquirir el carácter del político realista. ¿Y quién es el que no sabe? La clase revolucionaria de la época, el "pueblo" y la "nación" italiana, la democracia que hace brotar de su seno a los "Pier Soderini" y no a los "Valentini". Maquiavelo quiere educar a esta clase, de la que debe nacer un "jefe" que sepa lo que hay que hacer y un pueblo que sepa que lo que el jefe hace es también en su propio interés, no obstante que estas acciones puedan estar en oposición con la ideología difundida (la moral y la religión). Esta posición de Maquiavelo se repite con Marx: también la doctrina de Marx ha servido, además de a la clase a la cual | Marx se dirigía explícitamente (en esto dis- 50 bis
tinto y superior a Maquiavelo), a las clases conservadoras, en las que, en buena

parte, el personal dirigente ha hecho su aprendizaje político en el marxismo.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 13-14.

§ <9>. *Un repertorio del marxismo* [cfr. p. 45 bis].[1] Sería utilísimo un "inventario" crítico de todas las cuestiones que han sido planteadas por el marxismo: material, hipótesis, intentos de solución, etcétera. El material es a tal punto extenso, dispar, de variadísimo valor que una recopilación de este tipo tendría una importancia no desdeñable en el campo educativo y propedéutico y sería un instrumento de primer orden para la difusión de los estudios sobre el marxismo y para su consolidación en disciplina científica, y ya no más en ensayos de aprendices y dilettantismo periodístico.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), p. 5 bis.

§ <10>. *Marx y Maquiavelo.* Este tema puede dar lugar a una tarea doble: un estudio sobre las relaciones reales entre ambos en cuanto teóricos de la política militante, de la acción, y un libro que extrajese de las doctrinas marxistas un sistema ordenado de política actual del tipo del *Príncipe*. El tema sería el partido político, en sus relaciones con las clases y con el Estado: no el partido como categoría sociológica, sino el partido que quiere fundar el Estado. En realidad, si se observa bien, la función tradicional de la institución de la corona es asumida, en los Estados dictatoriales, por los partidos: son éstos los que, aunque representando a una clase y a una sola clase, sin embargo mantienen un equilibrio con las otras clases, no adversarias sino aliadas, y procuran que el desarrollo de la clase representada se produzca con el consenso y la ayuda de las clases aliadas. Pero el protagonista de este "nuevo príncipe" no debería ser el partido en abstracto, una
51 clase en abstracto, un Estado en abstracto, sino un determinado partido histórico, | que actúa en un ambiente histórico preciso, con una determinada tradición; en una combinación de fuerzas sociales característica y bien definida. En suma, se trataría no de recopilar un repertorio orgánico de máximas políticas, sino de escribir un libro "dramático" en cierto sentido, un drama histórico en acción, en el que las máximas políticas fueran presentadas como necesidad individualizada y no como principios científicos.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 14-14a.

§ <11>. *Problemas fundamentales del marxismo.* Se hace (por lo general) una confusión entre la cultura filosófica personal de Marx, o sea entre las corrientes filosóficas y los grandes filósofos que Marx estudió, y los orígenes y las partes constitutivas del materialismo histórico, y se cae en el error de reducir la filosofía

que estaría en la base del materialismo histórico a este o aquel sistema. Ciertamente es interesante [y necesario] buscar y profundizar los elementos de la cultura filosófica de Marx, pero teniendo presente que parte esencial del materialismo histórico no es ni el spinozismo, ni el hegelianismo ni el materialismo francés, sino precisamente aquello que no estaba contenido sino en germen en todas estas corrientes y que Marx desarrolló, o cuyos elementos de desarrollo ha dejado; la parte esencial del marxismo está en la superación de las viejas filosofías y también en el modo de concebir la filosofía, y es esto lo que hay que demostrar y desarrollar sistemáticamente. En el campo teórico, el marxismo no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía: es original no sólo en cuanto que supera a las filosofías precedentes, sino que es original especialmente en cuanto que abre un camino completamente nuevo, o sea renueva de arriba abajo el modo de concebir la filosofía. En el campo de la investigación histórica deberá estudiarse cuáles fueron los elementos que dieron ocasión a Marx para su filosofar, qué elementos incorporó volviéndolos homogéneos, etcétera: entonces deberá reconocerse que de estos elementos "originarios" el hegelianismo es el más importante relativamente, en especial por su intento de superar las concepciones tradicionales de "idea | lismo" y 51 bis
"materialismo". Cuando se dice que Marx adopta la expresión "inmanencia" en sentido metafórico,[1] no se dice nada: en realidad Marx da al término "inmanencia" un significado propio, es decir, él no es un "panteísta" en el sentido metafísico tradicional, no es un "marxista" o un "materialista histórico". De esta expresión "materialismo histórico" se ha dado el mayor peso al primer término, mientras que debería dársele al segundo: Marx es esencialmente un "historicista", etcétera.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 42-42 bis.

§ <12>. *Estructura y superestructura.* Es preciso establecer bien el significado del concepto de estructura y de superestructura, así como el significado de "instrumento técnico", etcétera, o se cae en confusiones desastrosas y risibles. La complejidad de la cuestión se ve en esto: ¿las bibliotecas son estructura o superestructura? ¿los gabinetes experimentales de los científicos? ¿los instrumentos musicales de una orquesta?, etcétera. Se confunde estructura con "estructura material" en general e "instrumento técnico" con cualquier instrumento material, etcétera, hasta llegar a sostener que un determinado arte se ha desarrollado porque se han desarrollado los instrumentos específicos mediante los cuales las expresiones artísticas completas se vuelven del dominio público, pueden ser reproducidas. No se puede negar una cierta relación, pero no directa e inmediata. En realidad ciertas formas de instrumento técnico poseen una doble fenomenología: son estructura y son superestructura: la industria tipográfica misma, que ha asumido en esta sección particular del "instrumento técnico" una importancia inaudita, participa de esta doble naturaleza. Es objeto de propiedad, y por lo tanto de división de clase y de lucha, pero es también elemento inseparable de un hecho ideológico, o de muchos

hechos ideológicos: la ciencia, la literatura, la religión, la política, etcétera. Hay
52 superestructuras que tienen una "estructura | material": pero su carácter sigue siendo el de superestructuras: su desarrollo no es "inmanente" en su particular "estructura material" sino en la "estructura material" de la sociedad. Una clase se forma sobre la base de su función en el mundo productivo: el desarrollo y la lucha por el poder y por la conservación del poder crea las superestructuras que determinan la formación de una "estructura material especial" para su difusión, etcétera. El pensamiento científico es una superestructura que crea "los instrumentos científicos"; la música es una superestructura que crea los instrumentos musicales. Lógicamente y también cronológicamente se tiene: estructura social-superestructura-estructura material de la superestructura.[1]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 44 bis-45.

§ <13>. *Notas y observaciones críticas sobre el "Ensayo popular".* La primera observación que hay que hacer es que el título no corresponde al contenido del libro.[1] *Teoría del materialismo histórico* debería significar ordenamiento lógico de los conceptos filosóficos que son conocidos con el nombre de materialismo histórico. El primer capítulo, o una introducción general, debería haber tratado la cuestión: ¿qué cosa es la filosofía? ¿una concepción del mundo es una filosofía? ¿cómo ha sido concebida hasta ahora la filosofía? ¿el materialismo histórico renueva esta concepción? ¿qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? La respuesta a esta serie de interrogantes constituye la "teoría" del materialismo histórico. En el *Ensayo popular* no está justificada la premisa implícita en la exposición (aunque no siempre lógicamente coherente con muchas afirmaciones) y explícitamente mencionada aquí y allá de que la filosofía del materialismo histórico es el materialismo filosófico: ¿qué significa realmente esta afirmación? Si fuese cierta, la teoría del materialismo histórico sería el materialismo filosófico; pero, en tal caso, ¿qué sería el materialismo histórico mismo? Tampoco aparece la respuesta a esta pregunta.

52 bis Tampoco está justificado el nexo | entre el título general *Teoría*, etcétera, y el subtítulo *Ensayo popular de sociología marxista*;[2] el subtítulo es más exacto si se le da al término "sociología" una definición circunscrita. De hecho se presenta la cuestión: ¿qué ha sido y qué es la "sociología"? ¿No es un embrión de filosofía no desarrollada? ¿No ha intentado la "sociología" hacer algo semejante al "materialismo histórico"? Sólo que hay que puntualizar: el materialismo histórico nació bajo la forma de criterios prácticos (en gran parte, al menos) por pura casualidad, porque Marx dedicó sus fuerzas intelectuales a otros problemas; pero en estos criterios prácticos está implícita toda una concepción del mundo, una filosofía. La sociología es el intento de crear una metodología histórico-política en dependencia de un sistema filosófico ya elaborado, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. La sociología, pues, se ha convertido en una tendencia por

sí misma, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos;[a] un intento de clasificar y describir esquemáticamente los hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias, de determinadas ciencias. En cualquier caso toda sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo; ella misma es un fragmento subordinado de éstas. No hay que confundir con la "teoría general", con la "filosofía", la particular "lógica" interna de las diversas sociologías, por la que aquéllas adquieren una coherencia mecánica.

Todos estos problemas son problemas "teóricos", no los que el autor del ensayo propone como tales. Las cuestiones que él plantea son cuestiones de orden inmediato, político, ideológico, entendida la "ideología" como una fase intermedia entre la teoría general y la práctica inmediata o política. [Son reflexiones sobre hechos aislados histórico-políticos, desligados y casuales.] Una cuestión "teórica" se presenta al autor desde el principio, cuando habla de aquella tendencia que niega la posibilidad de construir una "sociología" marxista y sostiene que el marxismo puede manifestarse sólo en tareas históricas concretas. La objeción, que es importantísima, no es resuelta por el autor más que | con palabras.[3] Ciertamente que el mar- 53
xismo se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia. Pero siempre puede hacerse la teoría de la historia pasada y de la política actual, dado que si los hechos son indivisibles y siempre variables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados.

El no haber planteado la cuestión de la "teoría" impide también un correcto planteamiento de la cuestión: qué es la religión, y una apreciación de las filosofías pasadas que se convierten todas ellas en delirio y locura. Se cae en el dogmatismo, etcétera, etcétera. (Estudiar bien la cuestión de la "sociología" y de sus relaciones con el marxismo.) [Cfr. p. 58.][4]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 39-41.

§ <14>. *El concepto de "ortodoxia"*. De cuanto se ha dicho arriba, el concepto de "ortodoxia" debe ser renovado y reconducido a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe buscarse en éste o aquél de los discípulos de Marx, en esta o aquella tendencia ligada a corrientes extrañas al marxismo, sino en el concepto de que el marxismo se basta a sí mismo, contiene en sí todos los elementos fundamentales, no sólo para construir una concepción total del mundo, una filosofía total, sino para vivificar una organización práctica total de la sociedad, o sea para convertirse en una civilización integral, total. Este concepto así renovado de ortodoxia, sirve para precisar mejor el atributo de "revolucionaria" atribuido a una concepción del mundo, a una teoría. El cristianismo fue revolucionario en comparación con el paganismo porque fue un elemento de escisión completa entre los

[a] En el manuscrito: "filosóficos".

defensores del viejo y el nuevo mundo. Una teoría es revolucionaria en cuanto que es precisamente elemento de separación completa en dos campos, en cuanto que es vértice inaccesible para los adversarios. Considerar que el materialismo histórico no es una estructura de pensamiento completamente autónoma significa en realidad no haber cortado completamente los vínculos con el viejo mundo. En realidad, el materialismo histórico no precisa de apoyos heterogéneos: él mismo es tan robusto, que el viejo mundo recurre a él para enriquecer su arsenal con alguna arma más eficaz. Esto significa que mientras el materialismo histórico no sufre hegemo-
53 bis nías, | comienza él mismo a ejercer una hegemonía sobre el viejo mundo intelectual. Esto, naturalmente, sucede en formas recíprocas, pero precisamente esto es lo que hay que descubrir. El viejo mundo, al rendir homenaje al materialismo histórico busca reducirlo a un cuerpo de criterios subordinados, de segundo grado, que incorporar en su teoría general, idealista o materialista: quien reduce al materialismo histórico a un papel similar en el campo propio de esta teoría, capitula implícitamente ante los adversarios.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 41-42.

§ <15>. *Croce y Marx.* Las menciones que Croce hace de Marx deben ser estudiadas en los diversos periodos de su actividad de estudioso y de hombre práctico. Él se acerca a Marx de joven, cuando quiere poner de acuerdo "las tendencias democráticas <...> que siempre fueron naturales a *su* ánimo" con su odio contra el positivismo. "Mi estómago se negó a digerirla (la democracia), hasta que ésta no tomó algún condimento del socialismo marxista, el cual, cosa ya bien conocida, está embebido de filosofía clásica alemana" (cfr. *Cultura e vita morale*, segunda edición, p. 45).[1] Se aleja de él en los periodos de democracia hasta el 14. Retorna a él durante la guerra (cfr. especialmente el prefacio de 1917 al *Materialismo storico ed economia marxistica*; y cfr. su juicio referido por De Ruggiero de que la guerra era la guerra del materialismo histórico),[2] pero se aleja de él en la primera y especialmente en la segunda posguerra, cuando una gran parte de su actividad crítico-práctica va dirigida a atacar el materialismo histórico porque siente y prevé que éste deberá reafirmarse con extremo vigor después de la embriaguez de abstracciones ampulosas de las filosofías oficiales y oficial pero especialmente como consecuencia de las condiciones prácticas y del intervencionismo estatal (cfr. para esta preocupación las cartas de Croce aparecidas en la *Nuova Rivista Storica* en los años 1928-29 a propósito de la historia ético-política).[3]

El punto que más interesa examinar es el de las "ideologías" y su valor: mostrar las contradicciones en que incurre Croce a este respecto. En el librito *Elemen-*
54 *tos de política*[4] Croce | escribe que para Marx las "superestructuras" son apariencia e ilusión y con ello comete una injusticia contra Marx (cfr. bien el punto en cuestión). ¿Pero es esto cierto? La teoría de Croce sobre las ideologías, repetida recientemente en la reseña del librito de Malagodi[5] aparecida en *Critica*, es de evidente

origen marxista: las ideologías son construcciones prácticas, son instrumentos de dirección política, si bien ésta no reproduce más que una parte de la doctrina marxista, la parte crítico-destructiva. Para Marx las "ideologías" son todo lo contrario de las ilusiones y apariencias; son una realidad objetiva y operante, pero no son el motor de la historia, he ahí todo. No son las ideologías las que crean la realidad social, sino que es la realidad social, en su estructura productiva, la que crea las ideologías. ¿Cómo habría podido pensar Marx que las superestructuras son apariencia e ilusión? Incluso sus doctrinas son una superestructura. Marx afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de sus obligaciones en el terreno ideológico, de las superestructuras,[6] lo cual no es pequeña afirmación de "realidad": su teoría quiere también ella precisamente "hacer tomar conciencia" de las propias obligaciones, de la propia fuerza, del propio devenir, a un determinado grupo social. Pero él destruye las "ideologías" de los grupos sociales adversarios, que son precisamente instrumentos prácticos de dominio político sobre el resto de la sociedad: él demuestra cómo aquéllas carecen de sentido, porque están en contradicción con la realidad efectiva. Croce se encuentra intelectualmente en mala situación. Él <que> en el prefacio de 1917 al *Materialismo storico*..., escribió: "le guardaremos (a Marx) <...> también nuestra gratitud, por haber cooperado a hacernos insensibles a las seducciones <...> de la Diosa Justicia y de la Diosa Humanidad",[7] debe ahora retroceder muchos pasos y dar una apariencia de florida juventud a otra decrépita bruja desdentada, el liberalismo más o menos deificado.

Este tema del valor concreto de las superestructuras en Marx debería ser bien estudiado. Recordar el concepto de Sorel del "bloque histórico".[8] Si los hombres toman conciencia de su deber en el terreno de las superestructuras, ello significa que entre estructura y | superestructuras hay un nexo necesario y vital, al igual que 54 bis
en el cuerpo humano entre la piel y el esqueleto: se diría un despropósito si se afirmase que el hombre se mantiene erecto sobre la piel y no sobre el esqueleto, y sin embargo esto no significa que la piel sea una cosa aparente e ilusoria, tanto es así que no es muy agradable la situación del hombre desollado. Del mismo modo sería un despropósito decir que el color de las mejillas sea la causa de la salud y no viceversa, etcétera. (La comparación con el cuerpo humano puede servir para hacer populares estos conceptos, como metáfora apropiada.) No nos enamoramos de una mujer por la forma de su esqueleto, y no obstante también esta forma, al contribuir a la armonía general de las formas externas e incluso a la disposición de la piel, es un elemento de atracción sexual. Simple metáfora porque mientras la historia registra cambios radicales de estructuras sociales, en el reino animal sólo puede hablarse, si acaso, de lentísimas evoluciones.

Cfr. *Cuaderno 10* (XXXIII), pp. 26a-27a.

§ <16>. *La teleología en el* Ensayo popular. Una observación general: las doctrinas filosóficas son presentadas todas ellas en un mismo plano de trivialidad y banalidad, de modo que al lector le parece que toda la cultura anterior fue una

fantasmagoría de bacantes en delirio. El método es reprobable desde muchos puntos de vista: un lector serio, que luego amplíe sus conocimientos y profundice sus estudios, cree haber sido objeto de una burla y rechaza todo el sistema. Es fácil aparentar haber superado una posición rebajándola, pero se trata de un puro sofisma de palabras: la superación se ha producido sólo en el papel y el estudioso se vuelve a topar con la dificultad en forma terrible. La superficialidad no es un buen método pedagógico. Presentar así las cuestiones puede tener sentido en un Voltaire, pero no es Voltaire todo el que quiere, esto es, no es un gran artista.

La cuestión de la teleología: el *Ensayo popular* presenta la teleología en sus formas más exageradas e infantiles y olvida la solución dada por Kant;[1] podría demostrarse, por tanto, cuántas soluciones son inconscientemente "teleológicas" en el
55 *Ensayo*, por ejemplo: | me parece que precisamente el capítulo sobre el "Equilibrio entre la naturaleza y la sociedad"[2] fue concebido según la teleología kantiana. (Ver bien esta cuestión. En general recordar que todas estas notas son provisionales y escritas a vuelapluma: hay que revisarlas y examinarlas minuciosamente, porque sin duda contienen inexactitudes, anacronismos, falsas aproximaciones, etcétera, que no implican daño porque las notas tienen solamente la misión de un rápido memorandum.)[3]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 48 bis-49, y 1 bis.

§ <17>. *La inmanencia y el* Ensayo popular. Cuanto se dijo de la "teleología" puede repetirse de la "inmanencia". En el *Ensayo popular* se observa que Marx adopta la expresión "inmanencia", "inmanente", y se dice que evidentemente este uso es "metafórico".[1] Perfectamente. ¿Pero se explica así el significado que la expresión "inmanencia" tiene metafóricamente en Marx? ¿Por qué continúa Marx empleando esta expresión? ¿Sólo por un horror a crear términos nuevos? Cuando de una concepción se pasa a otra, el lenguaje precedente permanece, pero se usa metafóricamente. Todo el lenguaje se ha convertido en una metáfora y la historia de la semántica es también un aspecto de la historia de la cultura: el lenguaje es una cosa viva y al mismo tiempo es un museo de fósiles de la vida pasada. Cuando yo empleo la palabra "desastre" nadie puede imputarme creencias astrológicas, o cuando digo "por Júpiter" nadie puede creer que yo sea adorador de las divinidades paganas; sin embargo esas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es también una evolución del paganismo y de la astrología. La expresión "inmanencia" en Marx tiene un significado preciso y esto es lo que había que definir: en realidad esta definición habría sido verdaderamente "teoría". Marx continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la concepción ha sido superada, ha sido desarrollada, etcétera. Por otra parte, la inmanencia de Marx ¿es una cosa completamente nueva? ¿Acaso no
55 bis se encuentran rastros en la filosofía prece | dente? En Giordano Bruno, por ejem-

plo, creo que se encuentran rastros de tal concepción.[2] ¿Conocía Marx a Bruno? ¿O estos elementos de Bruno pasaron a la filosofía clásica alemana? Problemas todos ellos que hay que ver concretamente.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 43-43 bis.

§ <18>. *La técnica del pensar.* Véase F. Engels: Prefacio al *Anti-Dühring* (3ª edición, Stuttgart, 1894, p. XIX): que "el arte de operar con conceptos no es innato o dado en la conciencia común, sino que es un trabajo técnico del pensamiento, que tiene una larga historia, ni más ni menos que la investigación experimental de las ciencias naturales" (citado por Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1921, IV, p. 31).[1] Este concepto de Engels es citado por mí en varias notas.[2] Ver el texto original de Engels, parafraseado por Croce, el cual señala entre paréntesis que este concepto no es "peregrino", o sea que ya era cosa de sentido común antes de Engels. Para mí no se trata del hecho de la mayor o menor originalidad de la afirmación de Engels, sino de su importancia y del lugar que ocupa en el materialismo histórico. Me parece que hay que remitirse a él para entender lo que quiere decir Engels cuando escribe que después de Marx, de la vieja filosofía queda, entre otras cosas, *la lógica formal*, afirmación que Croce reproduce en su ensayo sobre Hegel con un *signo de admiración*.[3] *El estupor* de Croce en cuanto a la "rehabilitación" de la lógica formal implícita en la afirmación de Engels, debe de haber estado vinculado a su doctrina de la *técnica* en el arte, por ejemplo, pero la comparación, en este caso, sería sumamente falaz. Si puede existir un artista que no conozca nada de la elaboración técnica precedente, no se puede decir lo mismo en la esfera de la ciencia y del pensamiento, en la que existe progreso y debe existir progreso de método y de técnica lo mismo que en las ciencias experimentales. La cuestión que se plantea tiene que ver con el lugar que esta técnica debe ocupar en el cuadro de la ciencia del pensamiento: si se | toma el 56
ejemplo de la dialéctica, la importancia de este lugar resaltará de inmediato. La dialéctica es también una técnica y es precisamente como tal que halla dificultades para ser aceptada por muchos filósofos; pero es también un nuevo pensamiento, una nueva filosofía. ¿Puede separarse el hecho técnico del hecho filosófico? En la *Critica* de Croce se han publicado muchos comentarios que demuestran esta incomprensión de la técnica dialéctica y de la nueva manera de pensar.

Me parece que ya en otro lugar señalé[4] la importancia que tiene la *técnica* del pensamiento en la construcción de un programa didáctico: tampoco aquí puede hacerse un parangón entre la técnica del pensamiento y las viejas retóricas. Éstas ni creaban artistas, ni creaban el gusto, ni daban criterios para apreciar la belleza: eran inútiles en sí y si tenían resultados era por la obra viviente del maestro. La *técnica del pensamiento no creará ciertamente grandes filósofos, pero dará criterios* de juicio y corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común. Sería interesante una comparación entre la *técnica* del sentido común, de la filo-

sofía del hombre de la calle, y la técnica del pensamiento moderno más desarrollado. También a este respecto es válida la observación de Macaulay sobre las debilidades lógicas de la cultura que se formó por la vía oratoria y declamatoria.[5] Todo este asunto debe ser bien estudiado, después de haber recogido todo el material posible sobre el tema. (Ver también las doctrinas de los pragmáticos sobre el lenguaje como causa de error —el librito de Prezzolini—[6] y las cuestiones planteadas por Pareto sobre el mismo tema.)[7] Se trata en parte de una propedéutica (pero no sólo de esto, porque la imagen de "instrumento" técnico puede conducir a error y entre "técnica" y "pensamiento en acto" existe más identidad que la que existe en las ciencias entre "instrumentos materiales" y ciencia propiamente dicha):
56 bis un astrónomo que no supiera servirse de sus instrumentos no se|ría un astrónomo, por más que entre "instrumentos astronómicos" y astronomía las relaciones sean[a] exteriores y mecánicas. Un poeta puede no saber leer ni escribir: en cierto sentido también un pensador puede hacerse leer y escribir todo lo que le interesa de los otros y lo que él ha pensado. El leer y el escribir se refieren a la *memoria*, son una ayuda de la memoria. La técnica del pensamiento no puede ser parangonada con estas cosas, por lo cual puede decirse que importa enseñar esta técnica como importa enseñar a leer y escribir, sin que ello interese a la filosofía, así como el leer y escribir no interesa al poeta como tal.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 55-56 bis.

§ <19>. *El "instrumento técnico" en el* Ensayo popular. Ya anteriormente redacté algunas notas sobre este tema.[1] Sin embargo, hay que ver no sólo las afirmaciones más evidentemente erradas (como aquella del instrumento técnico y la música)[2] sino la concepción general del "instrumento técnico",[3] que está equivocada en su conjunto. En su ensayo sobre Loria,[4] Croce señala cómo fue precisamente el altivo Achille quien sustituyó [arbitrariamente] la expresión marxista "fuerzas materiales de producción" por la otra de "instrumento técnico" (en las pp. 39-40 del *Materialismo storico ed economia marxistica* hay una comparación entre el fragmento del prefacio a la *Crítica de la economía política* en el que se desarrollan los principios del materialismo histórico y un fragmento del libro de Loria *La terra e il sistema sociale*, prelusión —Verona, Drucker, 1892— en el que la sustitución se hace de manera risible).[5] Este método loriano halló luego su coronación en el artículo sobre la "Influenza sociale dell'aeroplano",[6] que me parece comienza precisamente con la repetición de estas palabras generales sobre la importancia fundamental del instrumento técnico.

Croce señala que Marx puso frecuentemente de relieve la importancia histórica de los inventos técnicos e invocó una historia de la técnica (*Das Kapital*, I, 143 n.,
57 335-6 n., no se dice de cuál edición pero | debe de ser la de Kautsky), pero no se

[a] En el manuscrito: "son".

le ocurrió jamás hacer del "instrumento técnico" la *causa* única y suprema del desarrollo económico. El fragmento de la *Contribución a la Crítica de la economía política* contiene las expresiones "grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción", "modo de producción de la vida material", "condiciones económicas de la producción" y similares, las cuales ciertamente afirman que el desarrollo económico es determinado por condiciones materiales, pero no las reducen únicamente a la "metamorfosis del instrumento técnico". Croce añade que Marx no se propuso nunca esta investigación en torno a la *causa última de la vida económica*. "Su filosofía no era tan barata. No había 'coqueteado' en vano con la dialéctica de Hegel, para ir luego a buscar las 'causas últimas'."[7] (Toda una serie de cuestiones que estudiar.)

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 43 bis-44 bis.

§ <20>. *Croce y Marx*. El valor de las ideologías (véanse notas precedentes). En el librito *Materialismo storico ed economia marxistica*, en la p. 93: "Semejante concepción (derecho natural, estado natural, etcétera, del siglo XVIII),[1] resulta atacada, en verdad, sólo de refilón por la crítica de Marx, el cual, analizando el concepto de naturaleza, demostraba que éste era el complemento ideológico del desarrollo histórico de la burguesía, un arma potentísima de la que ésta se valió contra los privilegios y las opresiones, que luchaba por destruir. Aquel concepto podría haber surgido como instrumento para un fin práctico y ocasional y ser al mismo tiempo no menos intrínsecamente verdadero", etcétera.

Aparece aquí el mismo prejuicio contra el valor *intrínseco* de las ideologías o el prejuicio de que Marx negase este valor: en realidad lo *intrínseco* de esta ideología era su carácter histórico de utilidad de clase, por lo tanto muy real y de *mucho valor* (revisar en su caso este pasaje de Croce).

Cfr. *Cuaderno 10* (XXXIII), pp. 27a-28.

§ <21>. *La técnica del pensar*. "Los instrumentos mentales y morales de que el hombre dispone son siempre los mismos: la observación, el experimento, el razonamiento inductivo y deductivo, la habilidad manual y la fantasía inventiva. Según el método con que son usados estos medios se tiene una orientación | empírica 57 bis
o científica de la actividad humana, con esta diferencia entre ambas: que el segundo es mucho más rápido y tiene un rendimiento mucho mayor" (Mario Camis, "L'aeronautica e le scienze biologiche", en *Nuova Antologia* del 16 de marzo de 1928).[1]

Razonar simplistamente. Ejemplos de este razonamiento que, según la opinión común, es el modo de razonar de la gran mayoría de los hombres (el sentimiento o el interés inmediato turban el proceso lógico). Ejemplo del razonamiento de Babbitt sobre las organizaciones sindicales: "Una buena asociación obrera es una

buena cosa porque impide los sindicatos revolucionarios que destruirían la propiedad. Pero nadie debe ser obligado a entrar en una asociación. Todos los agitadores laborales que tratan de forzar a los individuos a entrar en una asociación deberían ser ahorcados. En suma, dicho sea entre nos, sería preciso no permitir ninguna asociación; y como ésta es la mejor manera de combatirlas, todo hombre de negocios debería pertenecer a una asociación de empresarios y a la Cámara de Comercio. La unión hace la fuerza. Por eso todo solitario egoísta que no forma parte de la Cámara de Comercio debería ser obligado a afiliarse" (cfr. *Babbitt* de Sinclair Lewis, ed. Stock, 1930).[2]

El razonamiento de Don Ferrante es impecable formalmente, pero errado en las premisas de hecho y en la presunción del razonador, de donde brota el sentido humorístico.

El modo de razonar de Ilich en la novela de Tolstoi: *La muerte de Iván Ilich* (Los hombres son mortales, Caio es un hombre, Caio es mortal, pero yo no soy Caio, etcétera).[3]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 56 bis-57.

§ <22>. *Croce y Marx. El valor de las ideologías.* Los fenómenos de la actual descomposición del parlamentarismo pueden dar un ejemplo para la discusión sobre el valor de las superestructuras y de la morfología social (cuestión de la crisis de autoridad, etcétera: ver notas dispersas).[1]

Cfr. *Cuaderno 10* (XXXIII), p. 28.

58 § <23>. *El* Ensayo popular *y las leyes sociológicas.* Las llamadas leyes sociológicas, asumidas como causa, no tienen, por el contrario, ningún alcance causativo: no son más que un duplicado del hecho mismo observado. Se describe el hecho o una serie de hechos, se extrae con un proceso de generalización abstracta una relación de semejanza, se la llama ley y luego se asume esta supuesta ley en función de causa. Pero, en realidad ¿qué es lo que se encuentra de nuevo? Absolutamente nada: se trata sólo de dar nombres nuevos a cosas viejas, pero el nombre no es una causa.[1]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 41.

§ <24>. *La restauración y el historicismo.* El periodo de la Restauración elabora el "historicismo" según dos líneas de desarrollo: en la realidad efectiva e ideológicamente. En la realidad efectiva en cuanto que "conserva" una gran parte de las conquistas del periodo anterior, o sea que reconoce el predominio de la gran

burguesía y pone en práctica su programa "civil"; ideológicamente en cuanto que, por esta misma razón, debe desarrollar su propia filosofía política, que justifique su posición, criticando el programa "pequeñoburgués" de la revolución, o sea aquel conjunto de "instrumentos prácticos" a través de los cuales fue posible obtener la unidad popular en torno a la misma burguesía (o sea aquel conjunto de principios ideológicos que formaron la parte más característica del racionalismo político francés y de los llamados principios del 89). La jerarquía político-social por la que los intelectuales pequeñoburgueses están en el ápice del gobierno popular, es sustituida por otra jerarquía en la que el gobierno está en manos de la aristocracia y de los intelectuales asimilados: el consenso [directo] de las clases populares[a] es sustituido por el consenso indirecto o sea la pasividad política (sufragio universal-sufragio censatario). La lucha ideológica en este terreno genera la concepción historicista: los teóricos del *ancien régime* están bien situados para ver el carácter abstracto, antihistórico de las ideologías pequeñoburguesas; pero ellos generan su contrario, un historicismo "popular" que critica tanto la ideología | pequeñoburgue- 58 bis
sa como la ideología "aristocrática", explicando ambas y explicándose a "sí mismo" lo que representa el máximo "historicismo", la liberación total de cualquier "ideologismo", la conquista real del mundo histórico, o sea el inicio de una nueva civilización original.[1] Hay que estudiar todas estas corrientes de pensamiento en sus manifestaciones concretas: 1] como corriente filosófica 2] como corriente historiográfica 3] como corriente política. En la corriente filosófica hay que entender no sólo a los filósofos sistemáticos sino a todos los escritores que dentro de una u otra rama de las ciencias afirman el "historicismo" explícita o implícitamente: [además de en la historiología,] en la economía, en la moral, en la ciencia de la política, etcétera. En la corriente historiográfica, los historiadores que en sus estudios concretos son "historicistas". En la corriente política (ciertamente la más compleja, porque todos los grandes políticos activos han sido implícitamente "historicistas", incluso cuando han justificado sus empresas según las ideologías difundidas en su época) todas las afirmaciones de "historicismo" y su contradecirse con las ideologías difundidas y los intentos de explicarlas mediante éstas.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 14 bis-15.

§ <25>. *Notas sobre el* Ensayo popular. ¿Qué entiende por "materia" el *Ensayo popular*? En un ensayo popular más aún que en un libro para "especialistas", hay que definir con exactitud no sólo los conceptos fundamentales, sino toda la terminología, para evitar las causas de error que provienen de las acepciones populares y vulgares de las palabras. Es evidente que para el materialismo histórico, la "materia" no debe ser entendida ni en su significado tal como resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etcétera: ver estos significados y su

[a] En el manuscrito: "pueblos".

desarrollo histórico) ni en su significado tal como resulta de las diversas metafísicas materialistas. Las propiedades físicas (químicas, mecánicas, etcétera) de la materia son consideradas, ciertamente, pero sólo en cuanto que se convierten en "elemento económico" de la producción. La materia, pues, no es considerada como tal, sino como social e históricamente organizada para la producción, como *relación humana*. El materialismo histórico no estudia una máquina para establecer la es-
59 tructura | físico-químico-mecánica de sus componentes naturales, sino en cuanto que es objeto de producción y de propiedad, en cuanto que en ella se halla cristalizada una relación social y ésta corresponde a un periodo histórico determinado. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento *menos variable* en el desarrollo histórico, es aquel que una y otra vez puede ser medido con exactitud matemática, que puede dar lugar por lo tanto, a una ciencia experimental de la historia, en el bien preciso sentido en que se puede hablar de "experimental" en la historia. La *variabilidad* del conjunto de las fuerzas [materiales] de producción es también mensurable y se puede establecer con cierta precisión cuando su desarrollo pasa de cuantitativo a cualitativo. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es al mismo tiempo "toda la historia pasada cristalizada" y la base de la historia presente y futura, es un documento y una fuerza activa real. Pero el concepto de *actividad* de estas fuerzas materiales no puede confundirse con el de actividad en el sentido físico o metafísico. La electricidad es *históricamente* activa, no como pura fuerza natural, sino como elemento de producción dominado por el hombre e incorporado en el conjunto de las fuerzas materiales de producción, objeto de propiedad. Como fuerza natural la electricidad existía ya antes de su reducción a fuerza de producción, pero no actuaba en la historia, no era elemento histórico, de la historia humana (no de la historia natural y por lo tanto en medida determinada también por la historia humana, en cuanto que la historia humana es una parte de la historia natural).

Estas observaciones sirven para hacer entender cómo el elemento causal tomado de las ciencias naturales para explicar la historia, es un retorno a la vieja historiografía ideológica (idealista o materialista): cuando se dice, como en el *Ensayo popular*, que la nueva teoría atómica destruye el individualismo (las robinsonadas),[1] se incurre precisamente en esta desviación. ¿Qué significa esta comparación de la política con las ciencias naturales? ¿Que la ciencia explica la historia? ¿Que las leyes de una determinada ciencia natural son idénticas a las leyes de la historia?
59 bis ¿O bien significa que, | siendo todo el conjunto de las ideas científicas una unidad, puede reducirse una ciencia a otra? Pero en este caso, ¿por qué este [determinado] elemento de la física y no otro cualquiera debe ser el reducible a la unidad de la concepción del mundo?

Pero en realidad, éste es sólo uno de tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran el superficial planteamiento del problema del materialismo histórico, el no haber sabido dar a esta concepción su autonomía científica y la posición que le corresponde frente a las ciencias naturales o, [peor aún], a aquel vago concepto de "ciencia" en general que es propio de la concepción vulgar del pueblo.

¿Es la teoría atómica moderna una teoría "definitiva", establecida de una vez por todas? ¿O acaso no es también ella simplemente una hipótesis científica que podrá ser superada, esto es, absorbida en una teoría más vasta y comprensiva? Así pues, ¿por qué la referencia a esta teoría debería ser definitiva y poner fin a la cuestión del individualismo y a las robinsonadas? (Aparte del hecho de que las robinsonadas son simples esquemas prácticos construidos para indicar una tendencia o para una demostración mediante el absurdo.) Pero hay otras cuestiones: si la teoría del átomo fuese lo que pretende el *Ensayo popular*, dado que la sociedad ha cambiado durante su desarrollo, ¿a cuál periodo se refiere la explicación ligada a esta teoría? ¿A todos los periodos indistintamente? Pero entonces la historia habría sido siempre igual y los hombres habrían tenido siempre una misma forma de agrupación. ¿O bien esta teoría justifica una ley de tendencia? ¿Pero qué significaría eso? Por lo que respecta a su objeto, los átomos, la teoría de los átomos es buena para todas las épocas y para todos los lugares, pero en la historia, ¿es igual para todas las épocas y para todos los lugares una teoría extraída de la de los átomos? ¿O acaso no podría pensarse también lo contrario, esto es, que la teoría de los átomos ha sido, ella misma, influida por la historia humana, o sea, que se trata de una superestructura?

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 45-46 bis.

§ <26>. *El* Ensayo popular *y la "causa última"*. Errónea interpretación del materialismo | histórico que es dogmatizado y cuya investigación es identificada con 60
la investigación de la causa última o única, etcétera.[1] Historia de este problema en el desarrollo de la cultura: el problema de las causas últimas es precisamente nulificado por la dialéctica. Contra este dogmatismo ya puso en guardia Engels en algunos escritos de sus últimos años (cfr. las dos cartas de Engels sobre el materialismo histórico traducidas al italiano).[2]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 46 bis.

§ <27>. *Teleología*. De las *Xenie* de Goethe: "Il teleologo. / Il Creatore buono adoriamo del mondo, che, quando / il sughero creò, inventò insieme il tappo" (trad. de B. Croce).*

Croce —en su libro, *Goethe*, p. 262— anota: "Contra el finalismo extrínseco, generalmente aceptado en el siglo XVIII, y que Kant había criticado recientemente sustituyéndolo por un más profundo concepto de la finalidad."[1]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 49.

* "El teleólogo. / Al buen Creador del mundo adoramos, que, cuando / el alcornoque creó, inventó juntamente el tapón de corcho."

§ <28>. Antonino Lovecchio, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, Palmi, Zappone, 1928, pp. 112, L. 7. De la reseña publicada en ICS por Giuseppe Tarozzi (junio de 1928)[1] extraigo estas informaciones: el libro consta de dos partes, una sobre el materialismo histórico, otra sobre el pensamiento de B. Croce, que están vinculadas entre *sí* dada la contribución de Croce a la crítica del marxismo: la parte final se titula "Marx e Croce". Discute las tesis [sobre el marxismo] especialmente de Antonio Labriola, Croce, Gentile, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratono, Alfredo Poggi. Es un crociano. El librito es un esbozo, lleno de muchos y no leves defectos de forma. Ver manera de obtenerlo.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 5.

§ <29>. *Maquiavelo.* En una reseña de Giuseppe Tarozzi del 1er. volumen sobre la *Costituzione russa* de Mario Sertoli (Florencia, Le Monnier, 1928, en 8º, pp. 435, L. 50), encuentro citado un libro de Vorländer, *Von Machiavelli bis Lenin*, sin más indicaciones.[1] No sé quién pueda ser Vorländer ni qué valor posea su libro (cfr. la reseña sobre Maquiavelo publicada en 1929 por "Nuovi Studi").[2]

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 14a.

§ <30>. *El libro de De Man.* Reseña de Paolo Milano en ICS de septiembre
50 bis de 1929.[1] Distingue | en la obra de De Man dos aportaciones: <1º> la masa de observaciones psicológicas sobre las fases de desarrollo, las desviaciones, las reacciones contradictorias del movimiento obrero y socialista en años recientes, una sagaz colección de *datos y documentos* sociales, en suma; el análisis de la evolución reformista de las masas obreras por un lado y el de los grupos patronales por el otro, según Milano, es rico y satisfactorio; <2º> y la discusión teórica de la que debería resultar la "superación del marxismo" (exactamente para De Man el "repudio" del marxismo). Para De Man la concepción del materialismo histórico, en el fondo mecanicista y racionalista, es superada por las investigaciones más recientes, que han asignado a la concatenación racional solamente un lugar, y ni siquiera el más relevante, en la serie de los motivadores de las acciones humanas. La ciencia moderna (!) ha sustituido victoriosamente (!) la *reacción mecánica* (!) de la dialéctica marxista por una *reacción psicológica*, cuya intensidad no es proporcional a la causa agente. Para Milano: "Ya resulta claro que cualquier crítica a la concepción marxista de la Historia conduce automáticamente a plantear la oposición entre interpretación materialista e interpretación idealista del mundo y a asignar en sustancia una prioridad al ser o al conocer". De Man ha rehuido este problema o más bien se ha detenido a medio camino, declarándose a favor de una concepción de los actos humanos como generados por "*motivadores psicológicos*" y por "*complejos*" sociales; o sea, De Man está influido por la psicología freudiana, so-

bre todo a través de las aplicaciones a las doctrinas sociales, intentadas por Adler
(¿Max Adler? ¿en qué escritos?).[2] Observa Milano: "Se sabe, por lo demás, qué
inseguro terreno es la *psicología en las investigaciones históricas: tanto más equí-*
voco en investigaciones del tipo de ésta de la que se habla. En realidad, los fenó-
menos psicológicos se prestan a ser indicados unas veces como tendencias volitivas
y otras como hechos materiales: entre estas opuestas in | terpretaciones oscila tam- 61
bién De Man, y evita por lo tanto una toma de posición frente al punto crucial
de la oposición. El lector avisado sacará la conclusión de que lo verdaderamente
psicológico es el origen de la obra de De Man: nacida de una crisis de fe y de
la constatación de la insuficiencia de las doctrinas marxistas integrales para expli-
car los fenómenos que se habían ofrecido a la observación del autor durante su
insignificante trabajo político. No obstante las óptimas intenciones, el tenor del
libro no supera esta documentada y movida constatación ni llega a una refutación
teórica en el plano adecuado y con el vigor necesario". Y concluye: "La prueba
definitiva nos la da el último capítulo, en el que el tratamiento querría concluirse
con la recomendación de una actitud política práctica. De Man, evitando igual-
mente los dos extremos de una táctica de toma del poder y de un apostolado ex-
clusivamente idealista, aconseja *una educación genérica* de las *masas* y con ello
se sitúa fuera de aquel socialismo del cual, sin embargo, toda la obra se había
declarado fiel e iluminado seguidor". La crítica es notable y aguda, dado el carác-
ter del escritor, más bien literato, por cuanto me consta.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 76-76 bis.

§ <31>. *De Georges Sorel* [véase p. 78].[1] La *Nuova Antologia* del 1o. de di-
ciembre de 1928 publica un largo artículo (desde la p. 289 hasta la p. 307) titu-
lándolo "Ultime meditazioni (Scritto postumo inedito)".[2] Se trata de un ensayo,
escrito en 1920, que debía servir de prefacio a una recopilación de artículos publi-
cados desde 1910 hasta 1920 en periódicos italianos y que aún no ha sido publi-
cada (en 1929 parecía inminente su publicación por la Casa Editorial "Corbaccio"
de Milán, a cargo de Mario Missiroli, pero hasta el momento —septiembre de
1930— nada se ha hecho y probablemente ya no se hará nada,[3] porque en Italia
el renombre de Sorel —basado en una serie de equívocos más o menos desintere-
sados— ha decaído mucho y existe ya una literatura antisoreliana).

El ensayo resu | me todas las virtudes y todos los defectos de Sorel: es tortuoso, 61 bis
irregular, *incoherente, superficial, profundo, etcétera: pero ofrece o sugiere puntos*
de vista originales, encuentra nexos nunca antes imaginados, obliga a pensar y a
profundizar. ¿Cuál es el significado exacto de la conclusión del ensayo de Sorel?[4]
Éste *destaca claramente en todo el artículo, y hace reír la notita introductoria* de
la *Nuova Antologia*, que concluye con estas palabras: "...un escritor, que otorgó
a la Italia de la posguerra la primacía intelectual y política en Europa". ¿A cuál
Italia? *Algo podría decir a propósito [explícitamente] Missiroli* o algo podría encon-

trarse en las cartas privadas de Sorel a Missiroli (que deberían ser publicadas, según los anuncios aparecidos, pero que no lo serán, o no íntegramente).[5]

Tomaré de este ensayo de Sorel sólo algunas ideas, señalando, *pro memoria*, su gran importancia para comprender a Sorel y su actitud en la posguerra. (Me parece que no se puede comprender a Sorel como figura de "intelectual revolucionario" si no se piensa en la Francia posterior al 70: los años 70-71 presenciaron en Francia dos terribles derrotas: la nacional, que pesó sobre los intelectuales burgueses y sobre los hombres políticos, creando tipos como Clemenceau, quintaesencia del jacobinismo francés, y la derrota del pueblo parisiense de la Comuna, que pesó sobre los intelectuales revolucionarios y creó al antijacobino Sorel: el curioso antijacobinismo de Sorel, sectario, mezquino, antihistórico, es una consecuencia del desangramiento popular del 71, es anti-thiersismo. El 71 destruyó el cordón umbilical entre el nuevo pueblo y la tradición del 93: Sorel hubiera querido ser el representante de esta tendencia, pero no lo consiguió, etcétera.)

1º Bernstein ha sostenido (*Socialismo teórico y socialdemocracia práctica*, trad. francesa, pp. 53-54) que un respeto supersticioso por la dialéctica hegeliana condujo a Marx a preferir a las construcción de los utópicos, tesis revolucionarias muy próximas a aquellas de la tradición jacobina babeuvista o blanquista: no se comprende entonces, sin embargo, cómo es que en el *Manifiesto* no se habla de
62 la literatura babeuvista que Marx indudablemente | conocía. Andler es del parecer (vol. II del *Manifiesto*, p. 191) que Marx hace una alusión llena de desprecio a la conspiración de los Iguales, cuando habla del ascetismo universal y grosero que se encuentra en las más antiguas reivindicaciones proletarias después de la Revolución francesa.

2º Parece que Marx no pudo librarse nunca completamente de la idea hegeliana de la historia, según la cual diversas épocas se suceden en la humanidad, siguiendo el orden de evolución del espíritu, que trata de alcanzar la perfecta realización de la razón universal. A la doctrina de su maestro él añadió la de la lucha de clases: si bien los hombres no conocen más que las guerras sociales, a las que se ven empujados por sus antagonismos económicos, ellos cooperan inconscientemente a una obra que sólo presupone el metafísico.[6] Esta hipótesis de Sorel es muy arriesgada y él no la justifica: pero evidentemente le concede gran importancia, bien sea por su exaltación de Rusia, bien sea por su previsión de la función civil de Italia (hay que señalar, a propósito de este parangón Rusia-Italia, la posición de D'Annunzio en una época casi coincidente: la publicación —pero me parece que no se trata de una publicación, sino sólo de un manuscrito hecho circular— es precisamente de la primavera de 1920:[7] ¿conoció Sorel esta posición de D'Annunzio? Sólo Missiroli podría dar una respuesta): según Sorel, "Marx tenía una fe tan grande en la subordinación de la historia a las leyes del desarrollo del espíritu, que enseñó que, tras la caída del capitalismo, la evolución hacia el *comunismo perfecto* se produciría sin ser provocada por una lucha de clases (*Carta sobre el Programa de Gotha*). Parece que Marx creyó, como Hegel, que los diversos momentos de la evolución se manifiestan en países diversos, cada uno de

los cuales está especialmente adaptado a cada uno de esos momentos. (Ver el prefacio del 21 de enero de 1882 a una traducción rusa del *Manifiesto.*) Marx no hizo nunca una exposición explícita de su doctrina; por eso, muchos marxistas están convencidos de que todas las fases de la evolución capitalista deben producirse en la misma forma en todos los pueblos modernos. Estos marxistas son demasiado poco hegelianos".[8]

3º La cuestión | ¿antes o después del 48? Sorel no entiende la importancia de este problema y alude al curioso "cambio" que se produjo en el espíritu de Marx a fines de 1850: en marzo él había firmado un manifiesto de los revolucionarios[a] refugiados en Londres, en el cual se trazaba el programa de una agitación revolucionaria a emprender en vista de un nuevo y próximo trastorno social, que Bernstein encuentra digno del menos enterado de los revolucionarios[b] de club (*Socialismo teórico, etcétera*, p. 51) mientras que luego se convenció de que la revolución nacida de la crisis del 47, concluía con aquella crisis. Ahora bien, los años siguientes al 48 fueron de una prosperidad sin igual: faltaba pues, para la revolución proyectada, la primera de las condiciones necesarias, un proletariado reducido al ocio y dispuesto a combatir (cfr. Andler, *Manifiesto*, I, pp. 55-56; ¿pero de qué edición?) Así habría nacido en los marxistas la concepción de la miseria creciente, que habría debido servir para asustar a los obreros e inducirlos a combatir en vista de un empeoramiento probable incluso en una situación próspera (—explicación infantil y contradicha por los hechos aun cuando sí es cierto que de la teoría de la miseria creciente se hizo un instrumento de este género: ¿pero arbitrariamente? no me parece).[9] 62 bis

4º Sobre Proudhon: "Proudhon pertenecía a aquella parte de la burguesía más cercana al proletariado: por eso los marxistas han podido acusarlo de ser un burgués, mientras que los escritores más sagaces lo consideran como un admirable prototipo de nuestros campesinos (franceses) y de nuestros artesanos (cfr. Daniel Halévy en *Débats* del 3 de enero de 1913)".[10] Me parece que puede aceptarse. Desde este punto de vista Sorel explica también el "jurismo" de Proudhon: "En razón de la modestia de sus recursos, los campesinos, los propietarios de las fábricas más pequeñas, los pequeños comerciantes, se ven obligados a defender enérgicamente sus intereses ante los tribunales. Un socialismo que se proponga proteger a las capas situadas en los escalones más bajos de la economía, está naturalmente destinado a dar una gran importancia a la *seguridad del derecho*; y semejante tendencia es particularmente fuerte entre aquellos escritores que, como Proudhon, tienen la cabeza llena de recuerdos de la vida campesina".[11] Y da todavía otras opiniones para reforzar este análisis. Lo extraño es que Sorel, teniendo semejante convicción | 63
de la tendencia social de Proudhon, lo exalte y lo proponga como modelo o fuen-

[a] En el manuscrito: "rev.", que sustituye al término "comunistas" empleado en el texto de Sorel citado por Gramsci.

[b] En el manuscrito: "rev.". En general, en este párrafo los términos "revolución" y "revolucionario" son abreviados en "revol."; también el término 'proletariado" es abreviado, en general, en "prol".

te de principios para el proletariado moderno. Dado este origen de las tendencias jurídicas de Proudhon, ¿por qué los obreros deberían ocuparse de la cuestión? En este punto, se tiene la impresión de que el ensayo de Sorel está mutilado y que falta precisamente una parte, referente al movimiento italiano de las fábricas: dado lo publicado, es posible imaginar que Sorel encontrase en el movimiento de las comisiones internas en torno a los reglamentos de fábrica, y en general en torno a la "legislación" interna de las fábricas, que depende únicamente de la voluntad soberana e incontrolada del empresario, la contrapartida a la exigencia que Proudhon reflejaba para los campesinos. El ensayo, tal como ha sido publicado, es incoherente e incompleto; su conclusión referente a Italia ("Muchas razones me habían conducido, desde hacía mucho tiempo, a suponer que lo que un hegeliano llamaría el *Weltgeist*, corresponde hoy a Italia. Gracias a Italia la luz de los nuevos tiempos no se apagará")[12] no tiene ninguna demostración, ni siquiera mediante alusiones, al modo de Sorel. En la última nota hay una alusión a los consejos de los obreros y los campesinos en Alemania "que yo consideraba conformes al espíritu proudhoniano" y una remisión a los *Materiales de una teoría del proletariado* (pp. 164 y 394).[13] Sería interesante saber si verdaderamente el ensayo ha sido mutilado y por quién: si directamente por Missiroli o por otros.

Los escritos de posguerra de Sorel tienen una particular importancia para la historia de la cultura occidental: Sorel adscribe al pensamiento de Proudhon toda una serie de instituciones y de actitudes ideológicas de este periodo. ¿Por qué pudo hacer esto Sorel? ¿Es absolutamente arbitraria ésta su manera de juzgar? Y dada la agudeza de Sorel como historiador de las ideas, que excluye, al menos en gran parte, semejante arbitrariedad, ¿de qué experiencias culturales partió Sorel?, y ¿no es todo esto muy importante para un juicio global sobre la obra soreliana?
63 bis Desde este punto de vista hay que confrontar a Sorel con De Man, pero | ¡qué diferencia entre los dos! De Man se enreda absurdamente en la historia de las ideas, y se deja deslumbrar por las apariencias superficiales: por el contrario, si algún reproche puede hacérsele a Sorel, es precisamente en sentido contrario, por analizar demasiado minuciosamente lo sustancial de las ideas y perder el sentido de las proporciones. Sorel encuentra que los "hechos" de la posguerra son de carácter proudhoniano; Croce encuentra que De Man marca un retorno a Proudhon,[14] pero De Man, típicamente, no comprende los "hechos" de la posguerra indicados por Sorel. Para Sorel es "proudhoniano" aquello que es "espontánea" creación del pueblo, es "marxista ortodoxo" aquello que es burocrático, porque él tiene siempre ante sí, obsesionante, el ejemplo de Alemania por una parte y del jacobinismo literario por la otra, el fenómeno del centralismo-burocracia. En realidad De Man queda como un ejemplar pedante de la burocracia laborista belga: todo es pedante en él, incluso el entusiasmo: cree haber hecho descubrimientos grandiosos, porque repite como fórmula científica la descripción de hechos empíricos: caso típico de positivismo que repite el hecho, describiéndolo y formulándolo sintéticamente, y luego hace de la formulación del hecho la ley del hecho. Para Sorel, como se desprende de este ensayo, lo que cuenta en Proudhon es la orientación psicológica, no ya la

actitud práctica concreta, sobre la cual, en verdad, no se pronuncia explícitamente: esta orientación psicológica consiste en el "confundirse" con los sentimientos populares que concretamente brotan de la situación real que le crea al pueblo la disposición del mundo económico, en el "hundirse" en ellos para comprenderlos y expresarlos en forma jurídica, racional; esta o aquella interpretación, o incluso el conjunto de ellas, pueden ser erróneas, o fantásticas o incluso ridículas, pero la actitud general es la más productiva y en consecuencia buena. La actitud de De Man no es ésta: es, por el contrario, la "cientificista": él se inclina hacia el pueblo no para comprenderlo desinteresadamente, sino para "teorizar" sus sentimientos, para
destruir esquemas | seudocientíficos, no para ponerse al unísono y extraer princi- 64
pios jurídico-educativos (leyes "científicas" en De Man - expresiones "jurídicas" en Proudhon) [cfr. p. 78].[15]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 70 bis-75.

§ <32>. *El* Ensayo popular. En el *Ensayo popular* se dice (y escribo "se dice" porque la afirmación no está justificada, no está valorada, no expresa un concepto fecundo, sino que es casual, sin vínculos con antecedentes y consiguientes) que toda sociedad es algo más que la simple suma de sus componentes.[1] La observación hubiera debido ir vinculada a la otra de Engels de que la cantidad se convierte en calidad, y habría debido dar lugar a un análisis concreto de un aspecto característico del materialismo histórico. Si todo agregado social, de hecho, es algo más que la suma de sus componentes, esto significa que la ley que explica los agregados sociales no es una "ley física", entendida en el sentido estricto de la palabra: en la física no se sale del dominio de la cantidad sino por metáfora. En el materialismo histórico la calidad está, sin embargo, estrechamente vinculada con la cantidad e incluso es en esta conexión que se encuentra su parte original y fecunda. El idealismo hipostatiza este "algo", hace de ello un ente en sí, el espíritu, como la religión hizo antes con la divinidad. Pero si es "hipóstasis" la de la religión y la del idealismo, o sea abstracción arbitraria, no procedimiento de distinción analítica prácticamente cómoda por razones pedagógicas, también es "hipóstasis" la del materialismo vulgar que "diviniza" la materia, etcétera. Cfr. este modo de ver en la concepción del Estado tal como es expuesta por los idealistas actuales; el Estado acaba por ser precisamente "este algo" superior a los individuos: un hombre con sentido común, llamado a filas, por ejemplo, podría responder que tomen de él la parte de "algo" con la que contribuye a crear el "algo total" que es el Estado, y que le dejen su persona física concreta y material. Recordar el
cuento de | Saladino que dirime la disputa entre el cocinero que quiere que le pa- 64 bis
guen el uso del humo [aromático] de sus alimentos y el mendigo que no quiere pagar: Saladino hace sonar[a] una moneda y le dice al cocinero que se eche a la bolsa el sonido así como el mendigo se ha comido el humo.[2]

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "tintinear".

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 47-47 bis.

§ <33>. El paso del *saber* al *comprender* al *sentir* y viceversa del sentir al comprender al saber. El elemento popular "siente", pero no comprende ni sabe; el elemento intelectual "sabe" pero no comprende y especialmente no siente. Los dos extremos, pues, son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No es que el pedante no pueda ser apasionado, todo lo contrario: la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo o la demagogia apasionada. El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir y estar apasionado, es decir, que el intelectual pueda ser tal siendo distinto y estando alejado del pueblo: no se hace historia-política sin pasión, esto es, sin estar sentimentalmente unidos al pueblo, esto es, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolo, o sea explicándolo [y justificándolo] en esa determinada situación histórica y vinculándolo dialécticamente a las leyes de la historia, esto es, a una concepción superior del mundo, científicamente elaborada, el "saber". Si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a relaciones puramente burocráticas, formales: los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (centralismo orgánico): si la relación entre intelectuales y pueblo-masa, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernante y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento pasión se vuelve comprensión y por lo tanto saber (no mecánicamente, sino en forma viva), sólo entonces la relación es de representación, y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y
65 gobernados, entre di | rigidos y dirigentes, o sea se realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social, se crea el "bloque histórico". *De Man*[1] estudia los sentimientos populares, no "con-siente" con ellos para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna: su posición es la del estudioso del folklore que tiene constantemente miedo de que los tiempos modernos le destruyan el objeto de su ciencia. Por lo demás hay en su libro el reflejo pedante de una exigencia real: que los sentimientos populares sean conocidos, no considerados como algo desdeñable e inerte en el movimiento histórico.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 77-77 bis.

§ <34>. *A propósito del nombre de "materialismo histórico"*. En el *Marzocco* del 2 de octubre de 1927, en el capítulo XI de *Bonaparte a Roma* de Diego Angeli dedicado a la princesa Carlota Napoleón (hija del Rey José y mujer de Luis Napoleón, el hermano de Napoleón III, muerto en la insurrección de la Romaña del 31) se reproduce una carta de Pietro Giordani a la princesa Carlota en la que Giordani escribe sus recuerdos personales sobre Napoleón I. En Bolonia, Napoleón se había dirigido [en 1805] a visitar el "Instituto" (Academia de Bolonia) y conversó largamente con aquellos científicos (entre los que se encontraba Volta). En-

tre otras cosas dijo: "...Yo creo que cuando en las ciencias se encuentra algo verdaderamente nuevo, habría que otorgarle un vocablo absolutamente nuevo, con el fin de que la idea quede precisa y clara. Si dais un nuevo significado a un vocablo viejo, por más que aseguréis que la vieja idea unida a aquella palabra no tiene nada en común con la idea que se le atribuye nuevamente, las mentes humanas no pueden nunca dejar de concebir cierta semejanza y conexión entre la idea antigua y la nueva; y esto entorpece a la ciencia y produce además inútiles disputas".[1] Según Angeli la carta de Giordani, sin fecha, puede considerarse como de la primavera de 1831 (así pues cabe pensar que Giordani recordase el contenido de la conversación con Napoleón, pero no la forma exacta). [Ver si Giordani expone en sus libros sobre el lenguaje sus conceptos sobre este tema.]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 43.

§ <35>. *Sobre el origen del concepto de "ideología".* "Ideología" es un aspec- 65 bis
to del "sensismo" o sea del materialismo francés del siglo XVIII. Significaba "ciencia de las ideas" y, puesto que el análisis era el único método reconocido y aplicado por la ciencia, "análisis de las ideas", era igualmente "búsqueda del origen de las ideas". Las ideas deben ser descompuestas en sus "elementos" [originales] y éstos no podían ser más que las "sensaciones": las ideas derivan de las sensaciones. Pero el sensismo podía asociarse sin demasiada dificultad con la fe más elevada en la potencia del espíritu y en sus "destinos inmortales", y así sucedió que Manzoni, incluso después de su conversión o regreso al catolicismo, incluso cuando escribía los *Himnos Sacros*, conservó su adhesión general al sensismo hasta que conoció la filosofía de Rosmini.

Como propagador literario de la ideología, Destutt de Tracy (1754-1836) de los más ilustres y populares por la facilidad de su exposición; Cabanis (además de Condillac, Helvétius que <son> más estrictamente filósofos) con su *Rapports du Physique et du Moral*. Vínculo entre catolicismo e Ideología: Manzoni-Cabanis-Bourget-Taine (Taine es el maestro para Maurras y otros de orientación católica), "novela psicológica" (Stendhal y de Tracy, etcétera). De Destutt de Tracy *Eléments d'Ideologie* (París, 1817-18), más completos en la traducción italiana *Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy*, traducidos por Compagnoni, Milán, Imprenta de Giambattista Sonzogno, 1819.[1]

¿Cómo ha sido que "ideología", de "ciencia de las ideas", de estudio sobre el origen de las ideas, ha pasado a significar un "sistema de ideas"? Lógicamente el proceso es fácil de comprender, pero ¿cómo se ha producido históricamente?

Ver si De Man (y Freud) no es el último de los "ideólogos" y cómo, por lo tanto, es todavía más extraño el "entusiasmo" con que lo ven Croce y los crocia-
nos, si no existiese una | justificación "política". Ver cómo el *Ensayo popular* que- 66
dó todavía atrapado en la Ideología, mientras que el Materialismo histórico representa su clara superación e históricamente se contrapone precisamente a la Ideología. Por lo demás, el mismo significado que Marx dio al término "ideología"

contiene implícito un juicio de valor y excluye que, para Marx, el origen de las ideas deba ser buscado en las sensaciones y, por lo tanto, en último análisis, en la fisiología: esta misma "ideología" debe ser analizada históricamente, como superestructura.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 69-69 bis.

§ <36>. *Criterios de juicio "literario"*. Una obra puede ser valiosa: 1º] porque expone un nuevo descubrimiento que hace progresar una determinada actividad científica. Pero no sólo la "originalidad" absoluta es un mérito. Puede ocurrir además: 2º] que hechos y argumentos ya conocidos sean elegidos y disputados según un criterio más adecuado que los anteriores. La estructura (el orden) de una obra científica puede ser "original". 3º] Los hechos y los argumentos ya conocidos pueden haber dado lugar a "nuevas" consideraciones, subordinadas pero sin embargo importantes.

Ahora bien, el juicio debe adecuarse a los fines que una obra se propone: de creación y reorganización científica, o de divulgación de los hechos y argumentos conocidos en un determinado grupo cultural, en un determinado nivel cultural, etcétera: existe una "técnica" de la divulgación y si no existe hay que crearla; la divulgación es un hecho estrictamente práctico, en la que hay que juzgar la conformidad de los medios adoptados (técnica en el sentido más general) con el fin.

Pero también la investigación [y el juicio] del hecho o de la argumentación "original", o sea de la "originalidad" de los hechos (conceptos-nexos de pensamiento) y de los argumentos, es muy difícil y complicada y exige los más amplios conocimientos históricos. Cfr. el capítulo del *Materialismo storico* de Croce dedicado a Loria. Dice Croce: "Una cosa es expresar una observación incidental, que se abandona sin desarrollarla, y otra cosa es establecer un principio del cual se deducen sus fecundas consecuencias; una cosa es enunciar un pensamiento genérico y abs-
66 bis tracto | y otra pensarlo realmente y en concreto; una cosa es, finalmente, inventar, y otra repetir de segunda o tercera mano".[1]

Se presentan los casos extremos: hay quien nunca encuentra nada nuevo bajo el sol y que todo es lo mismo incluso en el mundo de las ideas, y quien por el contrario encuentra "originalidad" a toda costa y pretende que hasta una remasticación es original gracias a la nueva saliva.

Cfr. *Cuaderno 23* (VI), pp. 9-10.

§ <37>. *Idealismo-positivismo.* [*"Objetividad" del conocimiento.*] Para los católicos: "...toda la teoría idealista reposa sobre la negación de la objetividad de todo nuestro conocimiento y sobre el monismo idealista del 'Espíritu' (equivalente, en cuanto monismo, al positivismo de la 'Materia'), por lo que el fundamento mismo de la religión, Dios, no existe objetivamente fuera de nosotros, sino

que es una creación del intelecto. Por lo tanto el idealismo, no menos que el materialismo, es radicalmente contrario a la religión" (padre Mario Barbera, en *Civiltà Cattolica* del 1o.VI-1929).[1]

Respecto a la cuestión de la "objetividad" del conocimiento según el materialismo histórico, el punto de partida debe ser la afirmación de Marx[a] (en la introducción a la *Crítica de la economía política*, pasaje famoso sobre el materialismo histórico) de que "los hombres se vuelven conscientes (de este conflicto) en el terreno ideológico" de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas.[2] Pero esta conciencia ¿se limita únicamente al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción —como materialmente dice el texto marxista— o se refiere a toda conciencia, o sea a todo conocimiento? Éste es el problema: que puede ser resuelto con todo el conjunto de la doctrina filosófica del valor de las superestructuras ideológicas. ¿Cómo habrá de ser concebido un "monismo" en estas condiciones? Ni el monismo materialista ni el idealista, ni "Materia" ni "Espíritu" evidentemente, sino *"materialismo histórico"*, o sea actividad del hombre (historia)[b] en concreto, esto es, aplicada a cierta "materia" organizada (fuerzas materiales de producción), a la "naturaleza" transformada por el hom | bre. Filosofía de la *acción* (praxis), pero no de la "acción pura", sino 67
precisamente de la acción "impura", o sea real en el sentido profano de la palabra.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 69 bis-70.

§ <38>. *Relaciones entre estructura y superestructuras.* Este problema me parece el problema crucial del materialismo histórico. Elementos para orientarse: 1º] el principio de que "ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes" [o que no estén en curso de desarrollo y de aparición, y 2º] que "ninguna sociedad se derrumba si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que se hallan implícitas en sus relaciones" (ver el enunciado exacto de estos principios).[1] De estos principios se pueden extraer algunos cánones de metodología histórica. En el estudio de una estructura hay que distinguir lo que es permanente de lo que es ocasional. Lo que es ocasional da lugar a la crítica política, lo que es permanente da lugar a la crítica histórico-social; lo que es ocasional sirve para juzgar a los grupos y a las personalidades políticas, lo que es permanente sirve para juzgar a los grandes agrupamientos sociales. Al estudiar un periodo histórico se ve la gran importancia de esta distinción: existe una crisis, que se prolonga a veces durante varias décadas. Esto significa que en la estructura se han revelado contradicciones insuperables, que las fuerzas políticas que operan positivamente para la conservación de la propia es-

[a] En el manuscrito: "M".
[b] En el manuscrito una variante interlineal: "espíritu".

tructura se refuerzan sin embargo por aliviar dentro de ciertos límites; estos esfuerzos incesantes y perseverantes (puesto que ninguna fuerza social querrá confesar jamás haber sido superada) forman el terreno de lo "ocasional" sobre el que se organizan las fuerzas que "tratan" de demostrar (con los hechos en último análisis, o sea con su propio triunfo, pero inmediatamente mediante la polémica ideológica, religiosa, filosófica, política, jurídica, etcétera) que "existen ya las condiciones necesarias y suficientes para que determinadas tareas puedan y por lo tanto deban ser resueltas históricamente".

El error en que se cae a menudo en el análisis histórico consiste en no saber
67 bis hallar la relación entre lo "permanente" y lo "ocasional", incurriéndose así | o en la exposición de causas remotas como si fuesen las inmediatas, o en la afirmación de que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes. Por un lado se tiene el exceso de "economismo",[2] por el otro el exceso de "ideologismo"; por una parte se sobrevaloran las causas mecánicas, por la otra el elemento "voluntario" e individual. El nexo dialéctico entre los dos órdenes de investigaciones no se establece exactamente. Naturalmente, si el error es grave en la historiografía, aún más grave resulta en la obra de los publicistas, cuando se trata no de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y futura. Los deseos propios sustituyen al análisis imparcial y ello sucede no como "medio" para estimular, sino como autoengaño: la serpiente muerde al charlatán, o sea que el demagogo es la primera víctima de su demagogia.

Estos criterios metodológicos pueden adquirir toda su importancia sólo si se aplican al examen de estudios históricos concretos. Esto podría hacerse con utilidad para los acontecimientos que se desarrollaron en Francia desde 1789 hasta 1870. Me parece que para mayor claridad de la exposición resulta absolutamente necesario abarcar todo ese periodo. En efecto, sólo en 1870-71, con el intento comunero, se agotan históricamente todos los gérmenes nacidos en 1789: o sea no sólo la nueva clase que lucha por el poder derrota a los representantes de la vieja sociedad que no quiere confesarse decididamente superada, sino que derrota también a los representantes de los grupos novísimos que consideran superada la nueva estructura surgida de la revolución del 89 y demuestra así su vitalidad tanto frente a lo viejo como frente a lo novísimo.

Por otra parte, los historiadores no se hallan muy de acuerdo (y es imposible que lo estén) en cuanto a establecer los límites de lo que se suele llamar "revolución francesa". Para algunos (por ejemplo, Salvemini)[3] la Revolución se cumple en Valmy: Francia ha creado un nuevo Estado y ha encontrado la fuerza político-
68 militar que afirma y defiende su soberanía territorial. Para otros la Revo | lución continúa hasta el Termidor, incluso hay que hablar de varias revoluciones (el 10 de agosto sería una revolución en sí misma, etcétera): así, por ejemplo, Mathiez en su compendio publicado en la Colección Colin.[4] Sin embargo, para otros incluso Napoleón debe ser incluido en la Revolución, debe ser considerado un protagonista de la Revolución y así se puede llegar hasta el 30, el 48, el 70. En todos estos puntos de vista hay una parte de verdad. Realmente las contradicciones in-

ternas de la estructura social francesa que se desarrolla después de 1789 encuentran su composición relativa solamente con la tercera república y Francia tiene 60 años de vida política equilibrada después de 80 años de trastornos en oleadas cada vez más largas: 89-94, 94-1815, 1815-1830, 1830-1848, 48-70. Es precisamente el estudio cuidadoso de estas "oleadas" con oscilaciones más o menos largas lo que permite establecer las relaciones entre estructura y superestructuras por una parte, y por la otra entre los elementos que se pueden llamar permanentes y aquellos "ocasionales" de la estructura. Puede decirse, entre tanto, que la mediación dialéctica entre los dos principios del materialismo histórico citados al principio de esta nota es el concepto de revolución permanente.

Otro aspecto de este mismo problema es la llamada cuestión de las relaciones de fuerzas. Se lee a menudo en estas narraciones históricas la expresión genérica: "relación de fuerzas" favorable o desfavorable. Así, abstractamente, esta expresión no explica nada o casi nada: por lo general repite el hecho que se debe explicar, se incurre en una tautología: el error teórico consiste en dar un canon de investigación y de interpretación como "causa histórica". Además, en la expresión "relación de fuerzas" hay que distinguir diversos momentos o grados: me parece que pueden distinguirse tres fundamentales:

1º] hay una relación de fuerzas sociales estrictamente ligada a la estructura: ésta es una relación objetiva, es un dato "naturalista" que puede ser medido con los sistemas de las ciencias exactas o matemáticas. Sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se dan los distintos agrupamientos sociales, representando cada uno de ellos una función y una posición en la producción misma. | Este alineamiento fundamental da la posibilidad de estudiar 68 bis
si en la sociedad existen las condiciones suficientes y necesarias para su transformación; da la posibilidad de controlar el grado de realismo y de factibilidad de las diversas ideologías que han nacido en su propio terreno, en el terreno de las contradicciones que tal alineamiento ha generado durante su desarrollo.

2º] un momento siguiente es la "relación de fuerzas" políticas, o sea la evaluación del grado de homogeneidad y de autoconciencia alcanzado por los diversos agrupamientos sociales. Este "momento" puede ser escindido, a su vez, en diversos momentos, que corresponden a los diversos grados de la conciencia política, tal como se han manifestado hasta ahora en la historia. El primer momento, el más elemental, es el económico primitivo: un comerciante se siente solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etcétera, pero el comerciante no se siente aún solidario con el fabricante; esto es, se siente la unidad homogénea del grupo profesional, pero todavía no la del agrupamiento social. Un segundo momento es aquel en que se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del agrupamiento social, pero todavía en el campo puramente económico. En esta fase económico-política, se plantea la cuestión del Estado, pero en el terreno de la igualdad política elemental, porque se reivindica el derecho de participar en la administración y la legislación y de modificarlas, de reformarlas, en los marcos generales existentes. Un tercer momento es aquél en

el que se alcanza la conciencia de que los intereses propios "corporativos", en su desarrollo actual y futuro, superan los límites "corporativos", esto es, de agrupamiento económico, y pueden y deben pasar a ser los intereses de otros agrupamientos subordinados; ésta es la fase más estrictamente "política" que marca el paso definido de la pura estructura a las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías germinadas anteriormente entran en contacto y en oposición hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse sobre toda el área, determinando, además de
69 la unidad económica y política, también la unidad intelectual y moral, | en un plano no corporativo, sino universal, de hegemonía de un agrupamiento social fundamental sobre los agrupamientos subordinados. El Estado-gobierno es concebido como organismo propio de un agrupamiento para crear el terreno favorable a la máxima expansión de este mismo agrupamiento, pero también esta evolución y esta expansión son vistas concretamente como universales, es decir, vinculadas a los intereses de los agrupamientos subordinados, como un desarrollo de equilibrios inestables entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los que los intereses del grupo fundamental prevalecen pero hasta cierto punto, al menos no hasta el egoísmo económico-corporativo. En la historia real estos momentos se complican entre sí, horizontal y verticalmente, o sea por actividad económica (horizontal) y por territorio (verticalmente), combinándose y escindiéndose de diversas maneras, y cada una de estas combinaciones puede estar representada por su propia expresión organizada económica y política. No obstante, hay que tener presente que a estas relaciones internas de un Estado-nación se entrelazan las relaciones internacionales, creando a su vez combinaciones originales e históricamente concretas. Una ideología, nacida en un país más desarrollado, incidiendo en el juego local de las combinaciones (la religión, por ejemplo, ha sido siempre una fuente de tales combinaciones ideológico-políticas nacionales-internacionales, y con la religión las otras formaciones internacionales, entre las que se encuentran los "intelectuales" en general, la masonería, el Rotary Club, los judíos, la diplomacia internacional que sugiere expedientes políticos o los impone en determinados países, etcétera; la religión, la masonería, el Rotary, los judíos, pueden entrar en la misma categoría general de los "intelectuales", cuya función principal, a escala internacional, ha sido la de mediar entre los extremos, la de encontrar compromisos intermedios entre las soluciones más extremas); esta relación entre fuerzas internacionales y fuerzas nacionales se complica aún más en el interior de cada nación por el hecho frecuente de la existencia de numerosas
69 bis secciones territoriales nacionales de diversa estructura y de diversa | relación de fuerzas en todos los grados (así la Vendée en Francia estaba aliada con las fuerzas internacionales reaccionarias y las representaba en el seno de la unidad territorial francesa; de igual modo Lyon representaba un complejo de relaciones particulares, etcétera).

3º] el tercer momento es el de la "relación de fuerzas militares" que es el inmediatamente decisivo en cada ocasión. El desarrollo histórico oscila continuamente

entre el primer y el tercer momento, con la mediación del segundo. Pero tampoco
este tercer momento de la relación de fuerzas es algo indistinto e identificable
inmediatamente en forma esquemática. Me parece que pueden distinguirse en él
dos momentos: el momento "militar" en sentido estricto, técnico, de la palabra, y
el momento que se puede llamar "político-militar". En el desarrollo de la historia
mundial y europea estos dos momentos se han presentado en un número variado
de combinaciones. Un ejemplo típico, que puede servir como medio de demostra-
ción límite, es el de la relación de opresión militar nacional, o sea de un Estado,
militarmente bien organizado, que oprime territorios de otra nacionalidad, subor-
dinando a los intereses de su agrupamiento social dominante los agrupamientos de
la misma especie de estas nacionalidades a las que oprime. También en este caso la
relación no es puramente militar sino político-militar, y las fuerzas de las nacio-
nalidades oprimidas no deben ser puramente militares para la lucha de indepen-
dencia, sino militares y político-militares. Muchas observaciones a este propósito
se encuentran en las notas escritas sobre el Risorgimento italiano.[5] Ahora bien: en
el caso de opresión nacional, si la nación oprimida, para iniciar la lucha de inde-
pendencia, tuviese que esperar a que el Estado hegemónico le permitiera organizar
su propia fuerza militar en el sentido estricto y técnico de la palabra, ya podría
esperar sentada. Así pues, la nación oprimida opondría inicialmente a la fuerza mi-
litar hegemónica una fuerza sólo "político-militar", | o sea elementos de acción po- 70
lítica que tengan reflejos militares en el sentido de que: 1º posean eficacia disgre-
gadora [interna] en la eficiencia bélica de la nación hegemónica; 2º obliguen a la
fuerza militar hegemónica a diluirse en un gran territorio, anulando así gran parte
de su eficacia bélica. En las notas sobre el Risorgimento se señaló precisamente
la ausencia de una dirección político-militar especialmente en el Partido de Acción
(por incapacidad congénita), pero también en el partido piamontés tanto antes
como después del 48, no por incapacidad congénita sino por "neomaltusianismo
político-económico", esto es, porque ni siquiera se quiso mencionar la posibilidad
de una reforma agraria y porque no se quería la convocación de una asamblea
nacional constituyente, sino que se quería que la monarquía piamontesa, sin con-
diciones o limitaciones de origen popular, se extendiese a toda Italia, con la pura
sanción de los plebiscitos regionales.

Otra cuestión vinculada al problema tratado en esta sección es ésta: si los he-
chos históricos fundamentales son determinados por el malestar o el bienestar eco-
nómico. Un examen de la historia mundial y europea me parece que obliga a ex-
cluir cualquier respuesta taxativa en este sentido y a llegar por aproximaciones a
una respuesta más bien genérica en un plano no económico inmediato, sino más
bien de orden político e intelectual. En su compendio de historia de la Revolución
francesa, Mathiez, oponiéndose a la historia vulgar tradicional, afirma que hacia
1789 la situación económica era bastante buena en lo inmediato, por lo cual no es
posible decir que la ruptura del equilibrio existente fuese debida a una crisis de
empobrecimiento (ver exactamente las afirmaciones de Mathiez).[6] Naturalmente
hay que distinguir: el Estado estaba hundido en una gravísima crisis financiera

y la cuestión se planteaba así: ¿cuál de los tres estados debía hacer sacrificios para devolver al buen camino las finanzas estatales y reales? Por otra parte: si bien la situación de la burguesía era floreciente, ciertamente no era buena la situación
70 bis de ciertas capas artesanales | y obreras, y especialmente la de los campesinos siervos de la gleba o sometidos a otras cargas y gravámenes de carácter feudal. En todo caso la ruptura del equilibrio no se produjo a causa de un empobrecimiento del grupo social que tenía interés en romper el equilibrio y que de hecho lo rompió, sino que se produjo por un conflicto de carácter superior, por "prestigio" de grupo, en cierto sentido, por exasperación del sentido de independencia del propio grupo, etcétera. En suma, la cuestión particular del malestar o bienestar económico como causa de rupturas esenciales en el equilibrio histórico es un aspecto parcial de la cuestión de las "relaciones de fuerza" en sus diversos grados. Puede producirse una ruptura tanto porque una situación de bienestar se ve amenazada como porque el malestar se ha vuelto intolerable y no se ve en la vieja sociedad ninguna fuerza capaz de mitigarlo; por lo que puede decirse que estos elementos pertenecen a las "fluctuaciones ocasionales" de las situaciones, en cuyo terreno la relación social de fuerzas se convierte en relación política de fuerza para culminar en la relación militar decisiva. Si falta este proceso de desarrollo de un momento a otro en la relación de fuerzas, la situación resulta infructuosa y pueden darse conclusiones diversas: la victoria de la vieja sociedad que se asegura un periodo de "respiro" destruyendo físicamente a la élite adversaria y aterrorizando a la reserva, o quizá también la destrucción recíproca de las fuerzas en conflicto con la instauración de la paz de los cementerios bajo la custodia de un centinela extranjero.[7]

Vinculada a esta cuestión general está la cuestión del llamado "economismo" que asume diversas formas y tiene diversas manifestaciones concretas. Entran en la categoría del economismo tanto el movimiento teórico del libre cambio como el sindicalismo teórico. El significado de estas dos tendencias es muy distinto. El pri-
71 mero es propio de un agrupamiento dominante, el segundo de un agrupamiento | subalterno. En el primer caso se especula inconscientemente (por un error teórico cuyo sofisma no es difícil identificar) sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil, y se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y la sociedad política no debe intervenir en su reglamentación. Pero en realidad esta distinción es puramente metodológica, no orgánica, y en la vida histórica concreta sociedad política y sociedad civil son una misma cosa. Por otra parte también el librecambismo debe ser introducido por ley, esto es, por intervención del poder político: es un acto de voluntad, no la expresión espontánea, automática del hecho económico. Distinto es el caso del sindicalismo teórico, en cuanto que éste se refiere a un agrupamiento subalterno, al cual se impide con esta teoría llegar nunca a ser dominante, salir de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía político-intelectual en la sociedad civil y volverse dominante en la sociedad política. En el caso del librecambismo teórico se tiene el caso de una fracción del agrupamiento dominante que quiere modificar la sociedad política, que quiere reformar la legislación existente en la parte de política comercial e indirec-

tamente industrial (es innegable que el proteccionismo, especialmente en los países de mercado pobre y restringido, limita, al menos parcialmente, la libertad de iniciativa industrial y favorece morbosamente el nacimiento de monopolios); la cuestión es de rotación en el poder gobernante de una fracción en vez de otra del agrupamiento dominante, no de fundación y organización de una nueva sociedad política y mucho menos de un nuevo tipo de sociedad civil.[a]

En el caso del sindicalismo teórico la cosa es más compleja: es innegable que en éste la independencia y la autonomía del agrupamiento subalterno que se dice expresar, es por el contrario sacrificada a la hegemonía intelectual del agrupamiento dominante, puesto que el sindicalismo teórico es un aspecto del librecambismo económico justificado con algunas afirmaciones del materialismo histórico. ¿Por qué y cómo sucede este "sacrificio"? Porque se excluye la transformación del agrupamiento subordinado en dominante, o | no se plantea en absoluto el problema 71 bis
(fabianismo, De Man, parte notable del laborismo), o se plantea en forma incongruente e ineficiente (socialdemocracia) o se afirma el salto inmediato del régimen de los agrupamientos al de la perfecta igualdad (sindicalismo teórico en sentido estricto). Por lo menos es extraña la actitud del economismo con respecto a la voluntad, la acción y la iniciativa política, como si éstas no fuesen expresión de la economía e incluso la expresión eficiente de la economía; así como es extraño que el plantear concretamente la cuestión de la hegemonía sea interpretado como hecho que subordina al agrupamiento hegemónico. Evidentemente el hecho de la hegemonía presupone tener en cuenta los intereses y la formación de un cierto equilibrio, es decir, que el agrupamiento hegemónico hace sacrificios de orden económico-corporativo, pero estos sacrificios no pueden afectar a lo esencial, porque la hegemonía es política pero también y especialmente económica, tiene su base material en la función decisiva que el agrupamiento hegemónico ejerce sobre el núcleo decisivo de la actividad económica.

El economismo se presenta bajo muchas otras formas además del librecambismo teórico y el sindicalismo teórico. Pertenecen al economismo todas las formas de abstencionismo electoral (ejemplo el abstencionismo de los clericales italianos desde 1870 hasta 1919, que a partir de 1900 fue haciéndose cada vez más parcial hasta desaparecer del todo) que pueden ser variadísimas, en el sentido de que puede haber semi-abstencionismo, un cuarto, etcétera. No siempre el economismo es contrario a la acción [política] y al partido político, que sin embargo es considerado como organismo educativo de tipo sindical. La llamada "intransigencia" es una forma de economismo: así la fórmula "tanto peor tanto mejor", etcétera.

Otro punto de referencia para comprender las relaciones entre estructura y superestructuras se halla contenido en la *Miseria de la filosofía*, allí donde se dice que una fase importante | en el desarrollo de un agrupamiento social nacido en el 72
terreno de la industria es aquella en la que los miembros individuales de una organización económico-corporativa no luchan ya solamente por sus intereses económi-

[a] En el manuscrito: "sociedad política"; pero se trata casi seguramente de un error de distracción, corregido posteriormente en el texto C.

cos corporativos, sino por el desarrollo de la organización tomada en sí misma, como tal (ver exactamente la afirmación contenida en la *Miseria de la filosofía*,[8] en la que se hallan contenidas afirmaciones esenciales desde el punto de vista de la relación de la estructura y de las superestructuras y del concepto de dialéctica propio del materialismo histórico; desde el punto de vista teórico, la *Miseria de la filosofía* puede ser considerada en parte como la aplicación y el desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*, mientras que la *Sagrada familia*[9] es una fase intermedia todavía indistinta, como se ve por los pasajes referentes a Proudhon y especialmente al materialismo francés. Por lo demás, el pasaje sobre el materialismo francés es más un esbozo de historia de la cultura que un fragmento teorético, como a menudo suele entenderse, y como "historia de la cultura" es admirable y definitivo). Debe recordarse igualmente la afirmación de Engels de que la economía es "en último análisis" el motor de la historia (en las dos cartas sobre el materialismo histórico publicadas también en italiano),[10] directamente vinculada al famoso pasaje del prefacio a la *Crítica de la economía política* donde se dice que los hombres "se vuelven conscientes" del conflicto entre forma y contenido del mundo productivo en el terreno de las ideologías.[11] Esta cuestión debe recordarse a propósito de la tesis esbozada en diversas notas de varios cuadernos[12] acerca de que en el periodo moderno de la historia el materialismo histórico está más difundido de lo que parece; éste, sin embargo, se presenta bajo el aspecto de "economismo histórico" (el nuevo nombre usado por Loria para indicar sus nebulosas concepciones es exacto desde este punto de vista, y se puede decir que el materialismo histórico que yo considero más difundido de lo que se cree, es de interpretación loriana y no es el original marxista). Esta interpretación está vinculada al error de método,
72 bis indicado por mí más | arriba, de no distinguir en el análisis de las situaciones económicas y de las estructuras sociales aquello que es "relativamente permanente" de lo que es "fluctuación ocasional"; distinción que dentro de ciertos límites corresponde a la de Estado y Gobierno, de estrategia y táctica. Aspectos parciales del "economismo histórico" son: 1] la doctrina según la cual el desarrollo económico viene a quedar reducido a los cambios de los instrumentos técnicos, mientras que Marx habla siempre de "fuerzas materiales de producción" en general, y en estas fuerzas incluye también la "fuerza física" de los hombres (Loria dio una exposición brillantísima de esta doctrina en el artículo sobre la influencia social del aeroplano en la *Rassegna Contemporanea* de 1912);[13] 2] la doctrina según la cual el desarrollo económico e histórico se hace depender inmediatamente de los cambios de cualquier factor importante de la producción, debido a la introducción de un nuevo combustible que lleva consigo la aplicación de nuevos métodos [en la construcción y en el manejo] de los instrumentos mecánicos (por ejemplo el petróleo: cfr. a este propósito el artículo sobre el petróleo de Antonino Laviosa en la *Nuova Antologia* de 1927,[14] que señala los cambios en la construcción de medios de transporte y especialmente en los militares ocasionados por la difusión del petróleo y de la gasolina, y extrae de ahí consecuencias políticas exageradas: habla de una era del petróleo que se contrapone a una era del carbón, etcétera; algún

otro habrá escrito lo mismo para la electricidad, etcétera. Ahora bien, también estos descubrimientos de nuevos combustibles y nuevas energías motrices tienen importancia histórica, porque pueden cambiar la estructura relativa de las naciones, pero no son determinantes del movimiento histórico). A menudo sucede que se combate al economismo histórico creyendo combatir al materialismo histórico. Éste es el caso, por ejemplo, de un artículo del *Avenir* de París del 10 de octubre de 1930 (reproducido en la *Rassegna Settimanale della Stampa Estera* del 21 de octubre de 1930, pp. 2303-4: "Se nos dice desde hace mucho tiempo, pero especialmente después de la guerra, que las cuestiones de interés dominan a los pueblos y llevan adelante al mundo. Son los marxistas quienes han inventado esta tesis, bajo el apel|ativo un poco doctrinario de 'materialismo histórico'. En el marxismo 73
puro, los hombres tomados en masa no obedecen a las pasiones, sino a las necesidades económicas. La política es una pasión. La Patria es una pasión. Estas dos ideas exigentes no gozan en la historia más que de una función de apariencia porque en realidad la vida de los pueblos, en el curso de los siglos, se explica con un juego cambiante y siempre renovado de causas de orden material. La economía lo es todo. Muchos filósofos y economistas 'burgueses' han adoptado este estribillo. Adoptan un cierto aire de estarnos explicando con las vicisitudes de los cereales, del petróleo o del hule, la gran política internacional. Se las ingenian para demostrarnos que toda la diplomacia está dominada por cuestiones de tarifas aduanales y de precios de costo. Estas explicaciones están muy en auge. Tienen una pequeña apariencia científica y proceden de una especie de escepticismo superior que querría pasar por una elegancia suprema. ¿La pasión en política exterior? ¿El sentimiento en materia nacional? ¡Nada de eso! Estas cosas están bien para la gente común. Los grandes espíritus, los iniciados, saben que todo está dominado por el dar y el tener. Ahora bien, ésta es una seudo-verdad absoluta. Es completamente falso que los pueblos no se dejen guiar más que por consideraciones de interés y es completamente cierto que obedecen más que nada al sentimiento. El materialismo histórico es una gran tontería. Las naciones obedecen ante todo a consideraciones dictadas por un deseo y por una fe ardiente de prestigio. Quien no comprende esto no comprende nada".[15] La continuación del artículo (titulado "La manía del prestigio") ejemplifica con la política alemana e italiana, que sería de "prestigio" y no dictada por intereses materiales. El fragmento es interesante y sería analizado detalladamente en el caso de compilación de un ensayo: está en contra del "economismo histórico" exagerado, de tipo loriano. El autor no conoce la filosofía moderna y no entiende, por lo demás, que las "pasiones", precisamente, son hechos económicos.

Degenerado en economismo histórico, el materialismo histórico pierde gran par- 73 bis
te de su expansividad cultural entre las personas inteligentes, tanta como adquiere entre los intelectuales perezosos, entre aquellos que quieren parecer siempre sagacísimos, etcétera; esto, como escribió Engels, hace creer a muchos que pueden tener, a poco precio y sin ninguna fatiga, toda la historia y toda la sabiduría política en el bolsillo.[16] Habiendo olvidado que la tesis de Marx —de que los hom-

bres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías— posee un valor orgánico, es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral, se ha creado la figura mental de considerar la política, y por lo tanto toda la historia, como un *marché de dupes*, un juego de ilusionismo y de prestidigitación. Toda la actividad cultural se ha reducido así a "descubrir trucos", a suscitar escándalos, a obligar a rendir cuentas claras a los hombres políticos. Naturalmente, los errores de interpretación han sido a veces muy groseros y han repercutido así negativamente en el prestigio de la doctrina original. Por eso hay que combatir contra el economismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también en la teoría y la práctica política. En este campo la reacción debe ser llevada al terreno del concepto de hegemonía, así como ha sido llevada prácticamente en el desarrollo de la teoría del partido político y en el desarrollo práctico de la vida de determinados partidos políticos.

Podría hacerse una investigación histórica [sobre los juicios emitidos] acerca del desarrollo de ciertos movimientos políticos, tomando como arquetipo el llamado boulangismo (desde 1886 hasta 1890 aproximadamente), pero quizá también el golpe de Estado del 2 de diciembre de Napoleón III. Puede encontrarse que el razonamiento estereotipado del economismo histórico con frecuencia es muy simplista: ¿a quién beneficia *inmediatamente*? A cierta fracción del agrupamiento dominante, que para no errar se identifica como aquella fracción que evidentemente tiene una función progresista según una teoría general. Como juicio histórico es casi infali-
74 ble, porque realmente si aquel movimiento político llegase al poder | la fracción progresista del agrupamiento dominante *en último análisis* acabaría por controlarlo y hacer de él un instrumento para utilizar en su propio beneficio el aparato estatal. Digo casi infalible, porque la interpretación es [sólo] una hipótesis histórica posible y acaso probable que en el juicio político asume [sin embargo] un tinte moralista. En esto consiste el error teórico y práctico. Cuando se forma un movimiento semejante el análisis debería ser conducido según esta línea: 1º] contenido social del movimiento; 2º] reivindicaciones que los dirigentes plantean y que hallan consenso en determinados estratos sociales; 3º] las exigencias objetivas que tales reivindicaciones reflejan; 4º] examen de la conformidad de los medios adoptados para el fin propuesto; y 5º] sólo en último análisis y presentada en forma política y no en forma moralista, presentación de la hipótesis de que tal movimiento necesariamente será desnaturalizado y servirá a fines bien distintos de aquellos en que creen las multitudes partidarias. Por el contrario, esta hipótesis es afirmada preventivamente, cuando ningún elemento concreto (digo, que parezca tal con evidencia y no por un análisis "científico" [esotérico]) existe todavía para sufragarla, de modo que aparece como una acusación moral de doblez y de mala fe, etcétera, o de poca astucia, de estupidez. La política se convierte en una serie de hechos personales. Naturalmente, mientras estos movimientos no alcanzan el poder, se puede siempre pensar que fracasan y algunos en efecto fracasaron (el propio boulangismo-Valois-Gayda): la investigación, entonces, debe dirigirse a la búsqueda de elementos de fuerza y de los elementos de debilidad que con-

tienen en su interior: la hipótesis "economista" afirma un elemento de fuerza, la disponibilidad de una cierta ayuda financiera directa o indirecta (un periódico que apoye al movimiento es una ayuda financiera indirecta) y basta. Demasiado poco. Así pues la investigación, como ya dije, debe ser realizada en la esfera del concepto de hegemonía.

Este concepto, dada la afirmación hecha más arriba, de que la afirmación de Marx de que los hombres toman conciencia de los conflictos económicos en el terreno de las | ideologías tiene un valor gnoseológico y no psicológico y moral 74 bis
tendría también, por lo tanto, un valor gnoseológico y por ello debería ser considerada la aportación máxima de Ilich a la filosofía marxista, al materialismo histórico, aportación original y creativa. Desde este punto de vista Ilich habría hecho progresar el marxismo no sólo en la teoría política y en la economía, sino también en la filosofía (o sea al haber hecho progresar la doctrina política habría hecho progresar también la filosofía).

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 7a-10, 10a-13; *Cuaderno 10* (XXXIII), pp. 3a-4.

§ <39>. *Sobre el* Ensayo popular. Un tratamiento sistemático del materialismo histórico no puede olvidar ninguna de las partes constitutivas del marxismo. ¿Pero en qué sentido hay que entender esto? Debe tratar toda la parte general filosófica y además debe ser: una teoría de la historia, una teoría de la política, una teoría de la economía. Esto como esquema general que concretamente debe adoptar una forma viva, no esquemática. Se dirá, ¿pero no es específicamente el materialismo histórico una teoría de la historia? Es verdad, pero de la historia no pueden separarse la política y la economía, incluso en las fases especializadas de ciencia-arte de la política y de ciencia-económica. O sea: después de haber <desempeñado la tarea principal> en la parte filosófica general, que es el verdadero y auténtico materialismo histórico, en el que los conceptos generales de la historia, de la política y de la economía se anudan en una unidad orgánica, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada parte constitutiva en cuanto ciencia independiente y distinta. Esto querría decir que después de haber estudiado la filosofía general [esto es, el nexo orgánico de historia-política-económica] se estudia: cómo la historia y la política se reflejan en la economía, cómo la economía y la política se reflejan en la historia, cómo la historia y la economía se reflejan en la política.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 47 bis-48.

§ < 40>. *Filosofía e ideología.* Como filosofía el materialismo histórico afirma teóricamente que cada "verdad" creída eterna y absoluta tiene orígenes prácticos y ha representado o representa un valor provisional. Pero lo difícil es hacer comprender "prácticamente" esta interpretación por lo que respec | ta al materialismo his- 75

tórico mismo. Esta interpretación es adoptada por Engels donde habla del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad.[1] El idealismo absoluto, o al menos algunos de sus aspectos, serían una utopía filosófica durante el reino de la necesidad, *pero podrían volverse "verdad" después del paso de un reino al otro.* No se puede hablar de "Espíritu" cuando la Sociedad está agrupada sin concluir necesariamente que se trata del "espíritu" de un agrupamiento particular (cosa implícitamente reconocida cuando, como hace Gentile —en el libro el *Modernismo*—, se dice, siguiendo las huellas de Schopenhauer, que la religión es la filosofía de la multitud mientras que la filosofía es la religión de los hombres más selectos —o sea de los grandes intelectuales—),[2] pero sí se podrá hablar de ello cuando la Sociedad sea unitaria.

Prácticamente, decía, también el materialismo histórico tiende a convertirse en una ideología en el sentido peyorativo, o sea en una verdad absoluta y eterna. Esto sucede especialmente cuando, como en el *Ensayo popular*, aquél es confundido con el materialismo vulgar, con la metafísica de la "materia" que no puede no ser eterna y absoluta.

Siguiendo esta línea, habrá que elaborar la afirmación de Engels sobre el paso de la necesidad a la libertad: evidentemente este tránsito se produce en los hombres, no en la naturaleza (si bien tendrá consecuencias en la intuición de la naturaleza, en las opiniones científicas), por lo cual sólo en forma de metáfora puede hablarse de historia natural de la humanidad y parangonar los hechos humanos con los hechos naturales.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 68-69.

§ <41>. *La ciencia.* Definiciones de la ciencia: 1º] Estudio de los fenómenos y de sus leyes de semejanza (regularidad), de coexistencia (coordinación), de sucesión (causalidad), 2º] Otra tendencia, teniendo en cuenta el ordenamiento más cómodo que la ciencia establece entre los fenómenos, con el fin de poderlos controlar mejor con *el pensamiento y dominarlos para los fines de la acción, define* la ciencia como la descripción más económica de la realidad.

La cuestión más importante con respecto a la ciencia es la de la existencia obje-
75 bis tiva de la | realidad. Para el sentido común la cuestión ni siquiera existe: pero ¿dónde se origina esta certeza del sentido común? Esencialmente en la religión (al menos en las religiones occidentales, especialmente el cristianismo): es pues una ideología, la ideología más difundida y arraigada. Me parece que es un error exigir a la ciencia como tal la prueba de la objetividad de lo real: ésta es una concepción del mundo, una filosofía, no un dato científico. ¿Qué es lo que puede dar la ciencia en esta dirección? La ciencia hace una selección entre las sensaciones, entre los elementos primordiales del conocimiento: considera ciertas sensaciones como transitorias, como aparentes, como falaces porque dependen únicamente de condiciones individuales especiales, y otras como duraderas, como permanentes, como superiores a las condiciones especiales individuales. El trabajo científico tiene dos aspec-

tos: uno que incansablemente rectifica el método del conocimiento, y rectifica o refuerza los órganos de las sensaciones, y el otro que aplica este método y estos órganos cada vez más perfectos para establecer lo que existe de necesario en las sensaciones y lo que es arbitrario y transitorio. Se establece así aquello que es común a todos los hombres, aquello que todos los hombres pueden ver y sentir del mismo modo, con tal de que hayan observado las condiciones científicas de investigación. En cuanto se establece esta objetividad, se la afirma: se afirma el ser en sí, el ser permanente, el ser común a todos los hombres, el ser independiente de todo punto de vista que sea meramente particular. Pero también ésta es una concepción del mundo, es una ideología.

El materialismo histórico acepta este punto de vista, no el del sentido común, que sin embargo es igual materialmente. El sentido común afirma la objetividad de lo real en cuanto que esta objetividad ha sido creada por Dios, es por lo tanto una expresión de la concepción del mundo religiosa: por otra parte al describir esta objetividad cae en los más groseros errores, en gran parte está todavía en la astronomía de Ptolomeo, no sabe establecer los nexos reales de causa y efecto, etcétera, o sea en realidad no es realmente "objetivo" porque no sabe concebir lo "verdaderamente" objetivo; para el sentido común es "verdad" que la tierra está
quieta y el sol con | todo el firmamento gira en torno suyo, etcétera. Sin embargo, 76
hace la afirmación filosófica de la objetividad de lo real. ¿Pero es "objetivamente cierto" todo lo que la ciencia afirma? ¿De modo definitivo? ¿No se trata, por el contrario, de una lucha por el conocimiento de la objetividad de lo real, por una rectificación cada vez más perfecta de los métodos de investigación y de los órganos de observación, y de los instrumentos lógicos de selección y de discriminación? Si es así, lo que más importa no es la objetividad de lo real como tal, sino el hombre que elabora estos métodos, estos instrumentos materiales que rectifican los órganos sensoriales, estos instrumentos lógicos de discriminación, o sea la cultura, o sea la concepción del mundo, o sea la relación entre el hombre y la realidad. Buscar la realidad fuera del hombre resulta, pues, una paradoja, así como para la religión es una paradoja [pecado] buscarla fuera de Dios.

Recuerdo una afirmación de Bertrand Russell: se puede imaginar sobre la tierra, incluso sin el hombre, no Glasgow y Londres, sino dos puntos de la superficie de la tierra uno más al norte y otro más al sur (o algo parecido: se halla en un librito filosófico de Russell traducido en una coleccioncita Sonzogno de carácter científico).[1] Pero sin el hombre, ¿qué significarían norte y sur, y "punto", y "superficie" y "tierra"? ¿No están estas expresiones necesariamente ligadas al hombre, a sus necesidades, a su vida, a su actividad? Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores incluso científicos, ¿qué sería la "objetividad"? Un caos, o sea nada, el vacío, si es que siquiera puede decirse esto, porque si realmente imaginamos que no existe el hombre, no se pueden imaginar la lengua ni el pensamiento. Para el materialismo histórico no se pueden separar el pensar del ser, el hombre de la naturaleza, la actividad (historia) de la materia, el sujeto del objeto: si se hace esta separación se cae en el parloteo, en la abstracción sin sentido.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 51 bis-52 bis.

§ <42>. *Giovanni Vailati y el lenguaje científico.* Repetidas veces he citado el pasaje en el que Marx, en la *Sagrada familia,* demuestra cómo el lenguaje político francés, adoptado por Proudhon, corresponde y puede traducirse al lenguaje
76 bis de la filosofía clásica alemana.[1] Esta afirmación me parecía muy importan|te para comprender el íntimo valor del materialismo histórico y para hallar la vía de solución de muchas aparentes contradicciones del desarrollo histórico y para responder a algunas objeciones superficiales contra esta teoría de la historiografía. En el fascículo de septiembre-octubre de 1930 de los *Nuovi Studi di Diritto, Economia, Politica,* en una carta abierta de Luigi Einaudi a Rodolfo Benini ("Se esista, storicamente, la pretesa repugnanza degli economisti verso il concetto dello Stato produttore")[2] en una nota en la p. 303 se lee: "Si yo poseyese la maravillosa facultad, que en sumo grado tenía el llorado amigo Vailati, de traducir cualquier teoría del lenguaje geométrico al algebraico, del hedonista al de la moral kantiana, de la terminología económica pura normativa al de la aplicada preceptista, podría intentar traducir la página de Spirito a tu formulística, o sea economista clásica. Sería un ejercicio fecundo, semejante a aquellos de los que habla Loria, emprendidos por él en su juventud: de exponer sucesivamente una determinada demostración económica primero en el lenguaje de Adam Smith y luego en el de Ricardo y después en el de Marx, de Stuart Mill y de Cairnes. Pero son ejercicios que, una vez hechos, se archivan, como hacía Loria. Sirven para enseñarnos humildad a algunos de nosotros, cuando por un momento pensamos haber visto algo de nuevo. Porque si esta novedad podía haber sido dicha con sus palabras y encuadrarse en el pensamiento de los viejos, es señal de que aquel algo se hallaba contenido en aquel pensamiento. Pero no pueden ni deben impedir que cada generación use aquel lenguaje que mejor se adapta a su modo de pensar y entender el mundo. Se reescribe la historia: ¿por qué no se debería escribir la ciencia económica, primero en términos de costo de producción y luego de utilidad y después de equilibrio histórico y luego de equilibrio dinámico?" Las intenciones "metodológicas" de Einaudi están mucho más circunscritas que las que están implícitas en la afirmación de Marx, pero pertenecen a la misma serie. Einaudi se une a la corriente representada
77 por los pragmáticos italianos y por Vilfredo Pareto, tendencia que halló cierta | expresión en el librito de Prezzolini: *Il linguaggio come causa di errore.*[3] Einaudi quiere dar una lección de modestia a Spirito, en el cual muy a menudo, la novedad de las ideas, de los métodos, del planteamiento de los problemas, es pura y simplemente una cuestión de terminología, de palabras. Pero, como decía, éste es el primer grado del problema implícito, en toda su vastedad, en el fragmento de Marx. Así como dos individuos, producidos por la misma cultura fundamental, creen sostener cosas diferentes sólo porque emplean una terminología distinta, igual en el campo internacional, dos culturas, expresiones de dos civilizaciones fundamentalmente similares, creen ser antagónicas, distintas, una superior a la otra,

porque emplean distintas expresiones ideológicas, filosóficas, o porque una tiene un carácter más estrictamente práctico, político (Francia) mientras que la otra tiene una carácter más filosófico, doctrinario, teórico. En realidad, para el historiador, son intercambiables, son reducibles la una a la otra, son traducibles recíprocamente.

Esta "traducibilidad" no es perfecta, ciertamente, en todos los detalles (incluso importantes); pero lo es en el "fondo" esencial. Una es realmente superior a la otra, pero no siempre en aquello que sus representantes y sus clérigos fanáticos pretenden; si no fuese así no habría progreso real, que se produce también por impulsos "nacionales".

La filosofía gentiliana, en el mundo contemporáneo, es la que más se entrega a cuestiones de "palabras", de "terminología", que da como "creación" nueva cualquier cambio gramatical de la expresión: por eso la breve nota de Einaudi es una flecha envenenadísima contra Spirito y en torno a ella misma gira exasperadamente la breve nota del mismo Spirito.[4] (Pero de la cuestión de mérito de la polémica no quiero ocuparme en esta nota.) Sólo quiero señalar la necesidad de estudiar este aspecto del pragmatismo italiano (especialmente en Vailati) y de Pareto sobre la cuestión del lenguaje científico.[5]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 58-59.

§ <43>. *La "objetividad de lo real" y el profesor Lukacs* (cfr. nota anterior "La ciencia" en la p. 75).[1] Es digna de estudiarse la posición del profesor Lukacs con respecto al materialismo histórico. Lukacs (conozco sus teorías muy vagamente) creo que afirma que | se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los 77 bis
hombres y no para la naturaleza.[2] Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre el hombre y la naturaleza está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión e incluso propia del idealismo, que realmente no logra unificar y poner en relación al hombre y a la naturaleza más que verbalmente. Pero si la historia humana es también historia de la naturaleza a través de la historia de la ciencia, ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Pienso que Lukacs, inconforme con las teorías del *Ensayo popular*,[3] ha caído en el error opuesto; toda conversión e identificación del materialismo histórico con el materialismo vulgar no puede sino determinar el error opuesto, la conversión del materialismo histórico en idealismo o incluso en religión.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 48 bis.

§ <44>. Sorel. En un artículo sobre Clemenceau publicado en la *Nuova Antologia* del 16 de diciembre de 1929 y en otro publicado en *L'Italia Letteraria* del

15 de diciembre (el primero firmado "Spectator", el segundo firmado con nombre y apellido), Mario Missiroli publica dos fragmentos importantes de cartas enviadas a él por Georges Sorel y referentes a Clemenceau:[1] "Él (Clemenceau) juzga la filosofía de Marx, que constituye el esqueleto del socialismo contemporáneo, como una doctrina oscura, buena para los bárbaros de Alemania, como siempre ha parecido a las inteligencias prontas y brillantes, habituadas a las lecturas fáciles. Espíritus ligeros como el suyo no logran comprender aquello que Renan comprendía tan bien, esto es, que valores históricos de gran importancia pueden aparecer unidos a una producción literaria de evidente mediocridad, como lo es precisamente la literatura socialista ofrecida al pueblo". "Yo creo que si Clemenceau durante largo tiempo ha tomado muy poco en cuenta al socialismo, menos caso aún debió hacer de él cuando vio a Jaurès convertirse en ídolo de los partidos socialistas. La facundia oratoria de Jaurès lo exasperaba. En su 'extrema ligereza' —la definición es de Joseph Reinach— juzgó que el socialismo no podía contener nada serio, desde el momento en que un profesor de universidad, reconocido como jefe de la nueva doctrina, no lograba sacar de ella más que viento. No se preocupaba por saber si
78 las masas, una vez sacudidas por las vacuas declamaciones de los dirigentes, | no habrían sabido encontrar en su seno directores capaces de conducirlas a unas regiones que los jefes de la democracia no podían ni siquiera sospechar. Clemenceau no cree en la existencia de una clase que se esfuerza por formarse la conciencia de una gran misión histórica que cumplir, misión que tiene por objeto la renovación total de nuestra civilización. Cree que el deber de las democracias es el de ir en ayuda de los desheredados que aseguran la producción de las riquezas materiales, de las cuales nadie puede prescindir. En los momentos difíciles un poder inteligente debe hacer leyes para imponer sacrificios a los ricos, destinadas a salvar la solidaridad nacional. Una evolución bien ordenada, que conduzca a una vida relativamente muelle, he ahí cuanto el pueblo reclamaría en nombre de la ciencia, si tuviese buenos consejeros. A sus ojos los socialistas son malos pastores cuando introducen, en la política de un país democrático, la noción de la revolución. Como todos los hombres de su generación, Clemenceau ha conservado un vivo recuerdo de la Comuna. Creo firmemente que todavía no ha perdonado al pueblo de París la brutalidad con que los guardias nacionales insurrectos lo arrojaron del palacio de la Comuna de Montmartre". Los dos fragmentos en el artículo de la *Nuova Antologia* aparecen como un todo orgánico; en la *Italia Letteraria* como distintos: entre el primero y el segundo Missiroli escribe: "Y en otro lugar", lo que hace comprender mejor estilísticamente el contexto.[2]

[Sorel.] Estos dos fragmentos mueven cada vez más a pensar que hay que volver a estudiar a Sorel, para captar, por debajo de las incrustaciones depositadas sobre su pensamiento por admiradores diletantes e intelectuales, lo que hay en él de más esencial y permanente: Hay que tener presente que se ha exagerado sobre la "austeridad" y "seriedad" moral e intelectual de Sorel; del epistolario con Croce resulta que no siempre supo vencer los estímulos de cierta vanidad: esto se desprende del tono muy engolado de la carta en la que quiere explicar a Croce su

adhesión (aunque fuese platónica) al "Círculo Proudhon" de Valois y su coqueteo
con elementos jóvenes de la tendencia monárquica y clerical.[3] Ahora bien: había
cierto | diletantismo en las actitudes "políticas" de Sorel, que no eran nunca escue- 78 bis
tamente políticas, sino "político-culturales", "político-intelectuales", "au dessus de
la mêlée": también a él se le podrían hacer algunas de las acusaciones contenidas
en el opúsculo de uno de sus discípulos *Los errores de los intelectuales*.[4] Él mismo
era un intelectual "puro" y por eso habría que separar mediante un análisis cui-
dadoso lo que hay en sus obras de superficial, de brillante, de accesorio, vincu-
lado a las contingencias de la polémica extemporánea, y lo que hay de "pulposo"
y sustancioso, para hacerlo entrar, así definido, en el círculo de la cultura mo-
derna.

Cfr. *Cuaderno 10* (XXXIII), pp. 28-28a; *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 73 bis-74.

§ <45>. *Estructura y superestructuras*. Que el materialismo histórico se conci-
be a sí mismo como una fase transitoria del pensamiento filosófico debería despren-
derse de la afirmación de Engels acerca de que el desarrollo histórico se caracteri-
zará en cierto punto por el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad.[1]
Toda la filosofía que ha existido hasta ahora nació y es la expresión de las contra-
dicciones íntimas de la sociedad: pero todo sistema filosófico tomando en sí mismo
no es la expresión consciente de estas contradicciones, porque esta expresión sólo
puede ser dada por el conjunto de los sistemas filosóficos. Todo filósofo está y no
puede dejar de estar convencido de que expresa la unidad del espíritu humano,
o sea la unidad de la historia y la naturaleza: de otro modo los hombres no actua-
rían, no crearían nueva historia, o sea que las filosofías no podrían convertirse en
"ideologías", no podrían asumir en la práctica la granítica solidez fanática de las
"creencias populares" que tienen el valor de "fuerzas materiales".[2] Hegel posee
en la histoira del pensamiento filosófico, un lugar para sí solo, porque en su sis-
tema, de un modo u otro, aun en la forma de "novela filosófica", se logra com-
prender qué cosa es la realidad, es decir, se tiene, en un solo sistema y en un solo
filósofo, aquella conciencia de las contradicciones que antes era dada por el con-
junto de los sistemas, por el conjunto de los filósofos, en lucha entre sí, en contra-
dicción entre sí. En cierto sentido, pues, el materialismo histórico es una reforma
y un desarrollo del hegelianismo, es la filosofía liberada de todo elemento ideoló-
gico unilateral y fanático, es la conciencia plena de las contradicciones en las que
el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como grupo social en-
tero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se sitúa a sí mismo como
elemento de la contradicción, y eleva este elemento a | principio político y de ac- 79
ción. El "hombre en general" es negado y todos los conceptos "unitarios" estadís-
ticamente son escarnecidos y destruidos, en cuanto expresión del concepto de
"hombre en general" o de "naturaleza humana" inmanente en cada hombre. Pero
también el materialismo histórico es expresión de las contradicciones históricas,
incluso es la expresión perfecta, lograda, de tales contradicciones: es una expresión

de la necesidad, no de la libertad, que no existe y no puede existir. Pero si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que desaparecerá también el materialismo histórico, y que del reino de la necesidad se pasará al reino de la libertad, o sea a un periodo en el que el "pensamiento", las ideas, ya no nacerán en el terreno de las contradicciones. El filósofo actual puede afirmar esto y no ir más allá: de hecho él no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones, no puede afirmar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones, sin crear inmediatamente una utopía. Esto no significa que la utopía no tenga un valor filosófico, porque posee un valor político, y toda política es implícitamente una filosofía. La religión es la más "mastodóntica" utopía, o sea la más "mastodóntica" metafísica aparecida en la historia, es el intento más grandioso de conciliar en forma mitológica las contradicciones históricas: ella afirma, es cierto, que el hombre tiene la misma "naturaleza", que existe el hombre en general, creado a semejanza de Dios y por ello hermano de los demás hombres, y que él se puede concebir tal reflejándose en Dios, "autoconciencia" de la humanidad, pero afirma también que todo esto no es de este mundo, sino de otro (utopía). Pero entretanto las ideas de igualdad, de libertad, de fraternidad fermentan entre los hombres, los hombres que no son iguales, ni hermanos de los otros hombres, ni se ven libres entre ellos. Y sucede en la historia, que todo sacudimiento general de las multitudes, de un modo u otro, bajo formas y con ideologías determinadas, plantea estas reivindicaciones. En este punto interviene un elemento aportado por Ilich: en el programa de abril de 1917, en el párrafo donde se habla de la escuela única y precisamente en la breve nota explicativa (me refiero a la edición de Ginebra de 1918) se afirma que el químico y pedagogo Lavoisier, guillotinado
79 bis durante el Terror, había | sostenido el concepto de la escuela única, y eso en relación con los sentimientos populares de su tiempo, que en el movimiento democrático de 1789 veían una realidad en desarrollo y no una ideología y de ahí sacaban sus consecuencias igualitarias concretas.[3] En Lavoisier se trataba de elemento utópico (elemento que aparece, más o menos, en todas las corrientes culturales que presuponen la unicidad de naturaleza del hombre: cfr. B. Croce en un capítulo de *Cultura e Vita Morale* donde cita una proposición en latín de una disertación alemana, que afirma que la filosofía es la más democrática de las ciencias porque su objeto es la facultad raciocinadora, común a todos los hombres —o cosa semejante—);[4] sin embargo, Ilich lo asume como elemento demostrativo, teórico, de un principio político.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 67-68.

§ <46>. *Filosofía-política-economía.* Si se trata de elementos constitutivos de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber, en los principios teóricos, convertibilidad de uno a otro, traducción recíproca en el lenguaje específico propio de cada parte constitutiva: un elemento está implícito en el otro y todos juntos forman un círculo homogéneo (cfr. la nota precedente sobre "Giovanni

Vailati y el lenguaje científico").[1] De esta proposición se derivan para el historiador de la cultura y de las ideas algunos cánones de investigación y de crítica de gran importancia.

Puede suceder que una gran personalidad exprese su pensamiento más fecundo, no en el terreno que aparentemente sería el más 'lógico" desde el punto de vista clasificador externo, sino en otra parte que aparentemente parecería extraña (me parece que Croce hizo repetidas veces y en distintos lugares esta observación crítica). Un hombre político escribe de filosofía: puede darse que su "verdadera" filosofía debe buscarse, por el contrario, en sus escritos de política. En toda personalidad hay una actividad dominante y predominante: es en ésta en donde hay que buscar su pensamiento, *implícito* las más de las veces y en ocasiones en contradicción con el manifestado *ex professo*. Es cierto que en este criterio de juicio histórico están implícitos muchos peligros de diletantismo y que en la aplicación es preciso ser muy cautos, pero ello no impide que el criterio sea fecundo de verdad.

Ocurre realmente que al "filósofo" ocasional le resulta más difícil hacer abstracción de las corrientes | dominantes de su tiempo, de las interpretaciones con- 80
vertidas en dogmas de una cierta concepción del mundo, etcétera; mientras que, por el contrario, como científico de la política se siente libre de estos *idola* de la época, afronta más inmediatamente la misma concepción del mundo, penetra en lo más íntimo de ella y la desarrolla originalmente. A este propósito sigue siendo útil y fecundo el pensamiento expresado por Rosa sobre la imposibilidad de afrontar ciertas cuestiones del materialismo histórico en cuanto que éstas no se han hecho todavía *actuales* para el curso de la historia general o de un determinado agrupamiento social.[2] A la fase corporativa, a la fase de hegemonía en la sociedad civil (o de lucha por la hegemonía), a la fase estatal corresponden actividades intelectuales determinadas, que no se pueden improvisar arbitrariamente. En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política, en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de disolución del Estado.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 70-70 bis.

§ <47>. *La objetividad de lo real y Engels.* En cierto punto (creo que del *Anti-Duhring*) Engels afirma, más o menos, que la objetividad del mundo físico es demostrada por las investigaciones sucesivas de los científicos (cfr. el texto exacto).[1] Esta afirmación de Engels debería, a mi parecer, ser analizada y precisada. ¿Se entiende por ciencia la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los científicos? Yo pienso que debe ser entendida en este segundo sentido y que Engels quiere afirmar el caso típico en el que se establece el proceso unitario de lo real, o sea a través de la actividad práctica, que es la mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, o sea la célula "histórica" elemental. Engels se refiere a la revolución que ha aportado al mundo científico en general, e incluso a la actividad práctica, la afirmación del método experimental, que separa verdaderamen-

te dos mundos de la historia e inicia la disolución de la teología y de la metafísica y el nacimiento del pensamiento moderno, cuya última y perfeccionada expresión filosófica es el materialismo histórico. La "experiencia" científica es la primera célula del nuevo proceso de trabajo, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza: el científico-experimentador es un "obrero", un productor industrial y agrícola, no es puro pensamiento: es también él, incluso es él el primer ejemplo de hombre que el proceso histórico ha sacado de la posición de caminar con la cabeza para hacerlo caminar con los pies.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 48-48 bis.

80 bis § <48>. *El libro de Henri De Man.* En la *Civiltà Cattolica* del 7 de septiembre de 1929, en el artículo "Per la pace sociale" (del padre Brucculeri), que comenta el famoso laudo emitido por la Congregación del Concilio en el conflicto entre obreros e industriales católicos de la región Roubaix-Tourcoing, se encuentra este pasaje: "El marxismo —como demuestra De Man en sus más bellas páginas— ha sido una corriente materializadora del mundo obrero actual".[1] Esto es, las páginas de De Man son todas bellas, pero algunas son más bellas todavía. (Así puede explisarse que Giuseppe Prezzolini, aludiendo en el *Pègaso* de septiembre[a] de 1930 al libro de Philip sobre el "movimiento obrero norteamericano", califique a Philip como "demócrata cristiano", si bien del libro no se desprende esta caracterización.)[2]

En los fascículos de la *Civiltà Cattolica* del 5 de octubre y del 16 de noviembre de 1929 se publica un ensayo muy difuso sobre el libro de De Man.[3] La obra de De Man es considerada "no obstante sus deficiencias, la más importante y, digámoslo incluso, genial, de cuantas haya producido hasta ahora la literatura antimarxista".[4] Hacia el final del ensayo hay esta "impresión global": "El autor (De Man), si bien ha superado una crisis de pensamiento rechazando, con gesto magnánimo, el marxismo, está todavía titubeante, y su inteligencia sedienta de verdad no está plenamente satisfecha. Golpea las puertas de la verdad, recoge algunos rayos, pero no se lanza hacia adelante para sumergirse en la luz. Auguramos a De Man que, superando su crisis, pueda elevarse, como el gran obispo de Tagaste (Agustín), del divino reflejo que es la ley moral en el alma, al divino infinito, a la fuente eternamente espléndida de todo *aquello que por universo se entiende*".[5][b]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 76 bis-77.

11 § <49>. *Los intelectuales.* Primera cuestión: ¿son los intelectuales un grupo social autónomo, o bien cada grupo social tiene su propia categoría de intelectua-

[a] En el manuscrito: "de octubre".

[b] Termina aquí el grupo de notas comprendidas bajo el título *Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo. Primera serie.*

les? El problema es complejo por las diversas formas que ha adoptado hasta ahora el proceso histórico de formación de las distintas categorías intelectuales. Las más importantes de estas formas son dos:

1] Cada grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico: el empresario capitalista crea consigo al economista, el científico de la economía política. Por otra parte, está el hecho de que cada empresario es también un intelectual, no sólo en el campo económico en sentido estricto, sino también en otros campos, al menos en aquellos más cercanos a la producción económica (debe ser un organizador de masas de hombres, debe ser un organizador de la "confianza" de los ahorradores en su empresa, de los compradores en sus mercancías, etcétera); si no todos los empresarios, al menos una élite de ellos debe poseer una capacidad técnica (de orden intelectual) de organizador de la sociedad en general, en todo su complejo organismo de servicios hasta el Estado, para tener las condiciones más favorables a la expansión de su propio grupo, o por lo menos la capacidad de elegir a los "dependientes" especializados en esta actividad organizativa de las relaciones generales externas a la empresa.

Incluso los señores feudales eran detentadores de una forma particular de capacidad: la militar, y es precisamente desde el momento en que la aristocracia pierde el monopolio de la capacidad técnica militar que se inicia la crisis del feudalismo.

2] Pero todo grupo social, al emerger a la historia de la estructura económica, encuentra o ha encontrado, al menos en la historia vivida hasta ahora, categorías intelectuales preexistentes, y que aparecían más bien como representantes de una continuidad histórica ininterrumpida incluso por los más complicados cambios de las | formas sociales y políticas. La más típica de estas categorías intelectuales es la 11 bis
de los eclesiásticos, monopolizadores durante largo tiempo de algunos servicios esenciales (la ideología religiosa, la escuela y la instrucción, y en general la "teoría", con referencia a la ciencia, a la filosofía, a la moral, a la justicia, etcétera, además de la beneficencia y la asistencia, etcétera), pero hay muchas otras que en el régimen feudal fueron en parte, al menos, equiparadas jurídicamente con la aristocracia (el clero, en realidad, ejercía la propiedad feudal de la tierra igual que los nobles y económicamente era equiparado con los nobles, pero había por ejemplo, una aristocracia de la toga, además de la de la espada, etcétera: en el parágrafo anterior, a los economistas, nacidos con los empresarios, hay que añadir los técnicos industriales y los científicos "aplicados", categoría intelectual estrictamente[a] vinculada al grupo social de los empresarios, etcétera), los científicos "teóricos", los filósofos no eclesiásticos, etcétera. Como estas categorías sienten con "espíritu de cuerpo" la continuidad de su calificación intelectual (Croce se siente como ligado a Aristóteles más que a Agnelli, etcétera) así mismo aparece en ellos una cierta autonomía del grupo social dominante y su conjunto puede aparecer como un grupo social inde-

[a] En el manuscrito una variante interlineal:: "orgánicamente".

pendiente con características propias, etcétera.

Segunda cuestión: ¿cuáles son los límites máximos de la acepción de "intelectual"? Es difícil encontrar un criterio único que caracterice igualmente a todas las diversas actividades intelectuales y al mismo tiempo las distinga en forma esencial de las actividades de los otros agrupamientos sociales. El error metódico más difundido me parece el de haber buscado esta característica esencial en lo intrínseco de la actividad intelectual y no, por el contrario, en el sistema de relaciones en el que ella (o el agrupamiento que la personifica) se viene a encontrar en el conjunto general de las relaciones sociales. En verdad: 1] El obrero no es caracterizado espe-
12 cíficamente por el trabajo | manual o instrumental (aparte la consideración de que no existe trabajo puramente físico y que incluso la expresión de Taylor de "gorila amaestrado"[1] es una metáfora para indicar un límite en una cierta dirección: hay, en cualquier trabajo físico, incluso en el más mecánico y degradado un mínimo de calificación técnica, o sea un mínimo de actividad intelectual creadora), sino en tal trabajo en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales. 2] Ya fue señalado que el empresario, por su propia función, debe poseer en cierta medida cierto número de calificaciones de carácter intelectual, si bien su figura social se halle determinada no por ellas sino por las relaciones sociales generales que se caracterizan por la posición del empresario en la industria.

Una vez hechas estas distinciones se puede concluir por ahora: la relación entre los intelectuales y la producción no es inmediata, como sucede en el caso de los grupos sociales fundamentales, sino que es mediata y es mediada por dos tipos de organización social: a] por la sociedad civil, o sea el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad, b] por el Estado. Los intelectuales tienen una función en la "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el "dominio" sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente "organizativa" o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, esto es, el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no "consientan" ni activa ni pasivamente, o para aquellos momentos de crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis. De este análisis se desprende una extensión muy grande del concepto de intelectuales, pero sólo así me parece posible alcanzar una aproximación concreta a la realidad.

12 bis La mayor | dificultad para aceptar este modo de plantear la cuestión me parece que proviene de esto: que la función organizativa de la hegemonía social y del dominio estatal tiene varios grados y que entre estos grados están aquellos puramente manuales e instrumentales, de orden y no de concepto, de agente y no de funcionario o de oficial, etcétera, pero evidentemente nada impide hacer esta distinción (enfermeros y médicos en un hospital, sacristanes-bedeles y sacerdotes en una iglesia, bedeles y profesores en una escuela, etcétera).

Desde el punto de vista intrínseco, la actividad intelectual puede ser distinta en grados, que en los momentos de extrema oposición dan una auténtica diferencia

cualitativa: en el grado más elevado encontramos a los "creadores" de las diversas ciencias, de la filosofía, de la poesía, etcétera; en el más bajo a los más humildes "administradores y divulgadores" de la riqueza intelectual tradicional, pero en conjunto todas las partes se sienten solidarias. Sucede incluso que los estratos más bajos sienten más esta solidaridad de cuerpo y saquen de ella cierta "jactancia" que a menudo los expone a pullas y burlas.

Hay que señalar que en el mundo moderno la categoría de los intelectuales, así entendida, se ha ampliado en medida inaudita. La formación de masas ha estandarizado a los individuos tanto en calificación técnica como en psicología, determinando los mismos fenómenos que en todas las otras masas estandarizadas: competencia individual que plantea la necesidad de la organización profesional de defensa, desocupación, etcétera.

Distinta posición de los intelectuales de tipo urbano y de tipo rural.[2] Los intelectuales de tipo urbano están básicamente ligados a la industria; tienen la misma función que los oficiales subalternos en el ejército: ponen en relación al empresario con la masa instrumental, haciendo ejecutable el plan de producción establecido por el estado mayor de la industria. Los intelectuales urbanos están muy estandarizados
en su me|dia general, mientras que los otros intelectuales se confunden cada vez 13
más con el auténtico estado mayor "orgánico" de la clase industrial.

Los intelectuales de tipo rural ponen en contacto a la masa campesina con la administración estatal o local (abogados, notarios, etcétera) y por esta función tienen una mayor importancia política: esta mediación profesional es, de hecho, difícilmente separable de la mediación política. Además: en el campo el intelectual (cura, abogado, maestro, notario, médico, etcétera) representa para el medio campesino un modelo social en la aspiración a salir de su propia situación para mejorar. El campesino piensa siempre que al menos uno de sus hijos podría llegar a ser intelectual (especialmente cura), o sea convertirse en un señor, elevando el grado social de la familia y facilitando su vida económica con las amistades que no podrá dejar de tener entre otros señores. La actitud del campesino con respecto al intelectual es de dos caras: admira la posición social del intelectual y en general del empleado estatal, pero a veces finge despreciarla, o sea que su admiración instintiva está entreverada de elementos de envidia y de rabia apasionada. No se comprende nada de los campesinos si no se considera esta su subordinación efectiva a los intelectuales y si no se comprende que cada avance de las masas campesinas está hasta cierto punto ligado a los movimientos de los intelectuales y depende de ellos.

Otro es el caso para los intelectuales urbanos: los técnicos de fábrica no ejercen ninguna influencia política sobre las masas instrumentales, o al menos ésta es una fase ya superada; a veces sucede precisamente lo contrario, que las masas instrumentales, al menos a través de sus propios intelectuales orgánicos, ejercen una influencia sobre los técnicos.

El punto central de la cuestión sigue siendo, sin embargo, la distinción entre intelectuales <como> categoría orgánica de cada grupo social e intelectuales como

categoría tradicional, distinción de la que se desprende toda una serie de problemas
13 bis y de posibles investigaciones | históricas. El problema más interesante es el que concierne al análisis del partido político desde este punto de vista. ¿Qué viene a ser el partido político urbano en lo que toca al problema de los intelectuales? A mi juicio éste puede considerarse precisamente como el mecanismo que en la sociedad civil cumple la misma función que cumple el Estado en mayor medida en la sociedad política, o sea procurar la fusión entre los intelectuales orgánicos de un grupo social y los intelectuales tradicionales, función que puede cumplir en dependencia de su función fundamental de elevar a los miembros "económicos" de un grupo social a la calidad de "intelectuales políticos", o sea de organizadores de todas las funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral, civil y política. Se puede decir incluso que en su ámbito el partido político cumple su función de manera mucho más orgánica que el Estado la suya en su ámbito más amplio: un intelectual que entra a formar parte del partido político de un determinado grupo social, se confunde con los intelectuales orgánicos de tal grupo, se vincula estrechamente a ese grupo, lo que no sucede a través de la participación en la vida estatal sino mediocremente y a veces de ningún modo. Sucede incluso que muchos intelectuales creen ser ellos mismos el Estado, creencia que, dada la masa imponente de la categoría, en ocasiones tiene consecuencias notables y conduce a complicaciones desagradables para el grupo social económico que realmente es el Estado. Que todos los miembros de un partido político deban ser considerados como intelectuales: he aquí una afirmación que puede prestarse a la burla; no obstante, si se reflexiona, nada es más exacto. Habrá que hacer distinciones de grados, un partido podrá tener mayor o menor composición del grado más alto o del grado más bajo; no es eso lo que importa: importa la función que es educativa y directiva, o sea intelectual. Un comerciante no entra a formar parte de un partido político para
14 hacer comercio, ni un | industrial para producir peor o mejor, ni un campesino para aprender nuevos métodos de cultivar la tierra, aunque algunos aspectos de estas exigencias del comerciante, del industrial y del campesino pueden hallar satisfacción en el partido político (la opinión general contradice esto, afirmando que el comerciante, el industrial, el campesino "politicantes" pierden en vez de ganar, lo que puede ser discutido). Para estos fines, dentro de ciertos límites, existe el sindicato profesional, en el que la función económico-corporativa del comerciante, del industrial y del campesino encuentra su cuadro más apto. En el partido político los elementos de un grupo social económico superan este momento de su desarrollo y se convierten en agentes de actividades generales, de carácter nacional e internacional (cfr. la nota "Relaciones entre estructura y superestructura" en la p. 67).[3] Esta función del partido político debería resultar mucho más clara mediante un análisis histórico concreto de cómo se han desarrollado las categorías orgánicas de los intelectuales tradicionales tanto en el terreno de las diversas evoluciones nacionales, como en el de la evolución de los diversos grupos sociales más importantes en el cuadro de las diversas naciones, especialmente de aquellos grupos sociales cuya actividad económica ha sido predominantemente instrumental. La formación de los

intelectuales tradicionales es el problema histórico más interesante. Ciertamente está ligado a la esclavitud del mundo clásico y a la situación de los libertos de origen griego y oriental en la organización social del Imperio romano. Este alejamiento no sólo social sino nacional, de raza, entre masas notables de intelectuales y la clase dominante en el Imperio romano se reproduce, tras la caída de Roma, entre los guerreros germánicos e intelectuales de origen latino continuadores de los libertos-intelectuales. Se entrelaza con este fenómeno el nacimiento y desarrollo del catolicismo y de la organización eclesiástica, que durante muchos siglos absorbe la mayor parte de las actividades intelectuales y ejerce el monopolio de la dirección intelectual, con sanciones penales para quienes quieren oponerse o incluso eludir este monopolio.

A este fenómeno va ligado el otro de la funció|n cosmopolita de los intelectua- 14 bis
les italianos, sobre la cual <existen> muchas notas escritas en forma dispersa en los diversos cuadernos.[4]

En el desarrollo de los intelectuales europeos se observan muchas diferencias entre nación y nación; señalaré las más notables, que deberán ser profundizadas (por lo demás todas las afirmaciones contenidas en esta nota deben considerarse simplemente como apuntes y ayudas para la memoria, que deben ser controlados y profundizados):

1] Para Italia el hecho central es precisamente la función internacional o cosmopolita de sus intelectuales que es causa y efecto del estado de disgregación en que permaneció la península desde la caída del Imperio romano hasta 1870.

2] Francia da un tipo logrado de desarrollo armónico de todas las energías nacionales y especialmente de las categorías intelectuales: cuando, en 1789, un nuevo agrupamiento social aflora políticamente a la historia, éste está completamente equipado para todas sus funciones sociales y de ahí la lucha por el dominio total de la nación, sin llegar a compromisos esenciales con las viejas clases, incluso subordinándoselas. Las primeras células intelectuales del nuevo tipo nacen con las primeras células económicas; la misma organización eclesiástica está influida (galicanismo, luchas muy precoces entre Iglesia y Estado). Esta sólida constitución intelectual explica la función intelectual de Francia en la segunda mitad del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, función internacional y cosmopolita de irradiación y de expansión de carácter imperialista orgánico, por lo tanto muy diferente a la italiana, de carácter inmigratorio personal y disgregado que no refluye sobre la base nacional para potenciarla sino, al contrario, para hacerla imposible.

3] En Rusia diversos brotes: la organización política [comercial] es creada por los Normandos (Varegos), la religiosa por los griegos bizantinos; en un segundo tiempo los alemanes y los franceses dan un esqueleto resistente a la gelatina histórica rusa. Las fuerzas nacionales son pasivas, pero quizá por esta misma pasividad asimilan las influencias extranjeras e incluso a los mismos extranjeros, rusificándo-
los. En el periodo histórico más | moderno ocurre el fenómeno inverso: una élite 15
de gente entre la más activa, emprendedora y disciplinada emigra al extranjero, asimila la cultura de los países más avanzados de Occidente, sin por ello perder

las características más esenciales de su propia nacionalidad, esto es, sin romper los vínculos sentimentales e históricos con su propio pueblo, y así hecho su aprendizaje intelectual, regresa a su país, obligando al pueblo a un forzado despertar. La diferencia entre esta élite y la alemana (la de Pedro el Grande, por ejemplo) consiste en su carácter esencial nacional-popular: ésta no puede ser asimilada por la pasividad rusa, porque ella misma es una enérgica reacción rusa a su propia pasividad histórica. En otro terreno y en muy distintas condiciones de tiempo y de espacio, este fenómeno ruso puede parangonarse con el nacimiento de la nación norteamericana (Estados Unidos): los inmigrantes anglosajones en América son también ellos una élite intelectual, pero especialmente moral. Me refiero naturalmente a los primeros inmigrantes, a los pioneros, protagonistas de las luchas religiosas inglesas, derrotados, pero no humillados ni deprimidos. Ellos llevan a América consigo mismos, además de la energía moral y volitiva, cierto grado de civilización, una cierta fase de la evolución histórica europea que, trasplantada al suelo virgen americano y teniendo tales agentes, continúa desarrollando las fuerzas implícitas en su naturaleza, pero con un ritmo incomparablemente más rápido que en la vieja Europa, donde existen toda una serie de frenos (morales e intelectuales, incorporados a determinados grupos de población) que se oponen a un proceso igualmente rápido y equilibran en la mediocridad toda iniciativa, diluyéndola en el tiempo y en el espacio.

4] En Inglaterra el desarrollo es muy distinto al de Francia. El nuevo agrupamiento social nacido sobre la base del industrialismo moderno, tiene un sorprendente desarrollo económico-corporativo, pero avanza a tropezones en el campo intelectual-político. Son muy numerosos los intelectuales orgánicos, esto es, nacidos en el mismo terreno industrial con el agrupamiento económico, pero en la fase más elevada de desarrollo encontramos conservada la posición de casi monopolio de la vieja clase
15 bis terrateniente, que pierde su | supremacía económica pero conserva largo tiempo su supremacía político-intelectual y es asimilada como estrato dirigente del nuevo agrupamiento en el poder. Esto es: la vieja aristocracia terrateniente se une a los industriales con un tipo de sutura similar a aquel con que los "intelectuales tradicionales" se unen a las clases dominantes en otros países.

5] El fenómeno inglés se presenta también en Alemania agravado por la complicación de otros fenómenos. También Alemania, como Italia, fue sede de una institución y de una ideología universalista, supranacional (Sacro Imperio Romano de la Nación alemana) y dio cierta cantidad de personal a la cosmópolis medieval, depauperando sus propias energías nacionales, que durante largo tiempo mantuvieron la disgregación territorial del Medioevo. El desarrollo industrial se produjo bajo un disfraz semifeudal que duró hasta noviembre de 1918, y los latifundistas Junker aliados con la pequeña burguesía mantuvieron una supremacía político-intelectual mucho mayor que la del mismo grupo inglés. Ellos fueron los intelectuales tradicionales de los industriales alemanes, pero con privilegios especiales y con una fuerte conciencia de agrupamiento independiente dada por el hecho de que detentaban un notable poder económico sobre la tierra "productiva" mayor que en

Inglaterra. Los Junkers prusianos se asemejan a una casta sacerdotal, que desempeña una actividad esencialmente intelectual, pero que al mismo tiempo tiene una base económica propia y no depende de la liberalidad del grupo dominante. Por lo demás es fácil pensar que la distinta situación de la nobleza inglesa y la prusiana se habrían equiparado al correr del tiempo, a pesar del hecho de que en Alemania la potencia militar territorial y no sólo marítima, como en Inglaterra, daba a los Junkers una base organizativa favorable a la conservación de su monopolio político.

Fuera de Europa habría que examinar y estudiar otras manifestaciones originales del desarrollo de las categorías intelectuales. En los Estados Unidos es de señalar la ausencia de los intelectuales tradicionales y por lo tanto el distinto equili | 16
brio de los intelectuales en general; formación masiva sobre base industrial de todas las superestructuras modernas. La necesidad de un equipo no es dada por el hecho de que sea preciso fusionar a los intelectuales orgánicos con los tradicionales que como categoría no existen, sino por el hecho de que hay que fusionar en un único crisol nacional tipos de culturas diversas aportadas por los inmigrantes de diversos orígenes nacionales. La falta de intelectuales tradicionales explica en parte, por un lado, el hecho de la existencia de sólo dos partidos, que por lo demás podrían fácilmente reducirse a uno solo (cfr. con Francia no sólo en la posguerra, cuando la multiplicación de los partidos se convirtió en un fenómeno general) y, por el contrario, la multiplicación ilimitada de las iglesias (me parece que hay catalogadas 213 sectas protestantes; comparación con Francia y con las luchas encarnizadas sostenidas para mantener la unidad religiosa y moral del pueblo francés). Sobre los intelectuales norteamericanos se encuentran varias notas dispersas en los distintos cuadernos.[5]

Una manifestación interesante en América está todavía por estudiarse, y es la formación de un sorprendente número de intelectuales negros que absorben la cultura y la técnica norteamericanas. Puede pensarse en la influencia indirecta que estos intelectuales negros norteamericanos pueden ejercer sobre las masas atrasadas de África, y en la influencia directa si se verificase una de estas hipótesis; 1] que el expansionismo norteamericano se sirva de los negros de América como agentes para conquistar los mercados africanos (algo de este tipo ha sucedido ya, pero ignoro en qué medida); 2] que las luchas de raza en América se agudicen al punto de que determinen el éxodo y el regreso a África de los elementos negros intelectuales más espiritualmente independientes y activos y por lo tanto menos dispuestos a someterse a una posible legislación más humillante aún que la costumbre actualmente difundida. Se plantea la cuestión: 1] de la lengua, porque los negros de América son ingleses de lengua y, por otra parte, en África hay una inmensidad de dialectos; 2] si el sentimiento nacional puede sustituir al de raza, elevando el
continente | a la función de patria común de todos los negros (sería el primer caso 16 bis
de un continente entero considerado como nación única). Los negros de América, me parece, deben tener un espíritu de raza y nacional más negativo que positivo, esto es, creado por la lucha que los blancos hacen para aislarlos y rebajarlos; ¿pero

no fue éste el caso de los judíos durante todo el siglo XVIII? La *Liberia* ya americanizada y con lengua oficial inglesa podría convertirse en la Sión de los negros norteamericanos, con la tendencia a convertirse en toda África, a ser el Piamonte de África.

En la América meridional y central me parece que la cuestión de los intelectuales debe examinarse teniendo en cuenta estas condicions fundamentales: tampoco en América meridional y central existe la categoría de los intelectuales tradicionales, pero la cuestión no se presenta en los mismos términos que en los Estados Unidos. En la base del desarrollo de estos países encontramos la civilización española y portuguesa de los siglos XVI y XVII caracterizada por la Contrarreforma y el militarismo. Las cristalizaciones más resistentes todavía hoy en esta parte de América son el clero y el ejército incluso en la actualidad, dos categorías intelectuales que en parte continúan la tradición de las madres patrias europeas. Por otra parte, la base industrial es muy restringida y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor cantidad de intelectuales es de tipo rural y puesto que domina el latifundio, con extensas propiedades eclesiásticas, estos intelectuales están ligados al clero y a los grandes propietarios. El problema se complica por las grandes masas indígenas que en algunos países son la mayoría de la población. Puede decirse en general que en la América meridional y central existe todavía una situación de Kulturkampf y de proceso Dreyfus, o sea una situación en la que el elemento laico y civil no ha superado la fase de la subordinación a la política laica del clero y de la casta militar. Así sucede que, en contraposición a la influencia de los jesuitas,
17 tengan mucha importancia la maso|nería y las organizaciones culturales del tipo de la "Iglesia positivista". Los acontecimientos de estos últimos tiempos (escribo en noviembre de 1930), del Kulturkampf mexicano de Calles a los movimientos militares-populares en Argentina, en Brasil, en Perú, en Bolivia, demuestran precisamente la verdad de estas afirmaciones. Sobre los intelectuales de América meridional existen notas dispersas en los diversos cuadernos.[6]

Otro tipo de manifestación del desarrollo de los intelectuales se puede encontrar en la India, en China y en el Japón. No es que puedan compararse la India y China con el Japón. El Japón se aproxima al tipo de desarrollo inglés y alemán, o sea de una civilización industrial que se desarrolla bajo una apariencia semifeudal, pero, a mi parecer, más del tipo inglés que del alemán. En China existe el problema de la escritura, expresión de la completa separación de los intelectuales y el pueblo. En la India y en China se presenta el fenómeno de la enorme distancia entre la religión del pueblo y la del clero y los intelectuales, también vinculada al alejamiento entre los intelectuales y el pueblo. Este hecho de las diversas creencias y del distinto modo de concebir y practicar la misma religión entre los diversos estratos de la sociedad, pero especialmente entre el clero y el pueblo creyente debería ser estudiado en general, por más que en los países de Asia tenga sus manifestaciones más extremas. Creo que en los países protestantes la diferencia es relativamente pequeña. Es muy notable en los países católicos, pero presenta grados distintos: menos grande en la Alemania católica y en Francia, más grande en Ita-

lia, especialmente meridional e insular, grandísima en la península ibérica y en los países de América Latina. El fenómeno aumenta de volumen en los países ortodoxos donde se hace necesario hablar de tres grados de la misma religión: la del alto clero y los monjes, la del clero secular y la del pueblo; y se vuelve catastrófico en Asia oriental (no en el Japón) en donde la religión del pueblo frecuentemente no tiene nada que ver con la de los libros, por más que a las dos se les dé el mismo nombre.

Otros numerosos aspectos tiene el problema de los intelectuales, además de los 17 bis
mencionados en las páginas anteriores. Será necesario hacer un proyecto orgánico, sistematizado y razonado. Actividades de carácter predominantemente intelectual; instituciones ligadas a la actividad cultural; métodos y problemas de método del trabajo intelectual, creativo y de divulgación; revistas y periódicos así como organizaciones de divulgación intelectual; academias y círculos varios como instituciones de elaboración colegial de la vida cultural. Sobre muchos de estos temas he escrito en forma dispersa notas en los distintos cuadernos en diferentes secciones, especialmente en la de "Revistas tipo".[7] Puede observarse en general que en la civilización moderna todas las actividades prácticas se han vuelto tan complejas, y que las ciencias se han entrelazado a tal punto con la vida, que cada actividad tiende a crear una escuela para sus propios especialistas y en consecuencia a crear un grupo de especialistas intelectuales que enseñen en esas escuelas. Así, junto al tipo de escuela que se podría llamar "humanista", porque pretende desarrollar en cada individuo humano la cultura general todavía indiferenciada, la potencia fundamental de pensar y de saber dirigirse en la vida, se está creando todo un sistema de escuelas especializadas de diverso grado, para ramas profesionales completas y para profesiones ya especializadas e indicadas con exacta individualización. Puede decirse incluso que la crisis educativa que hoy nos abruma está ligada precisamente al hecho de que este proceso de diferenciación se produce caóticamente, sin un plan bien estudiado, sin principios claros y precisos: la crisis del programa educativo, o sea de la orientación general formativa, es en gran parte una complicación de la crisis más general. La división fundamental de la escuela media en profesional y clásica era un esquema racional: la escuela profesional para las clases instrumentales, la escuela clásica para las clases dominantes e intelectuales. Pero el desarrollo de la base industrial tanto urbana como agrícola tendía a dar incremento al nuevo tipo de intelectual urbano y entonces hubo una escisión de la escuela en
clásica y técnica (profesional pero no manual), lo cual puso | en discusión el prin- 18
cipio mismo de la orientación de cultura general, de la orientación humanista, de la cultura general basada en la tradición clásica. Esta orientación, una vez puesta a discusión puede considerarse liquidada, porque su capacidad formativa se basaba en gran parte en el prestigio general de una forma de civilización. Actualmente la tendencia consiste en abolir todo tipo de escuela "desinteresada" (o sea no inmediatamente interesada) y "formativa" y de dejar sólo un ejemplar reducido para una pequeña élite de ricos y de señoritas que no tienen que pensar en prepararse un futuro, y en difundir cada vez más las escuelas especializadas profesionales en

las que el destino del alumno y su futura actividad están predeterminados.

Ciertamente, la crisis tendrá una solución que racionalmente debería seguir esta línea: escuela única inicial de cultura general, humanista, con justa adecuación del desarrollo de la capacidad de operar manualmente (técnicamente, industrialmente) y de la capacidad de pensar, de operar intelectualmente. De este tipo de escuela única, a través de la orientación profesional, se pasará a una de las escuelas especializadas profesionales (en sentido amplio), etcétera.

De todos modos hay que tener presente el principio de que toda actividad práctica tiende a crearse una escuela particular, así como toda actividad intelectual tiende a crearse un "círculo de cultura" propio; sucederá que incluso cada organismo directivo tendrá que escindir su actividad en dos direcciones fundamentales: la deliberativa que es la suya esencial, y la cultural-informativa en la que las cuestiones sobre las que hay que discutir serán primero discutidas "académicamente" por así decirlo. Esto sucede incluso hoy, pero en forma burocrática: cada cuerpo deliberante posee sus departamentos especializados de peritos que preparan el material de las discusiones y de las deliberaciones. Éste es uno de los mecanismos a través de los cuales la burocracia acaba por dominar en los regímenes democráticos parlamentarios. Me parece que se planteará la cuestión de incorporar en los cuerpos deliberantes y directivos mismos la capacidad técnica presupuesta para la competencia.

A este propósito ver cuanto he escrito en una nota de la sección "Revistas tipo": [8]
18 bis en espera de que se | forme un grupo de intelectuales lo bastante preparados para estar en condiciones de producir una actividad editorial regular (de libros orgánicos, se entiende, y no de publicaciones de ocasión o de selecciones de artículos) y como medio para acelerar esta formación, en torno a las revistas tipo debería constituirse un círculo de cultura, que colegiadamente criticase y elaborase las tareas de los individuos, distribuidos según un plan y referentes a cuestiones de principio (programáticas). Los trabajos, en la elaboración definitiva, o sea después de ser sometidos a la crítica y revisión colegiados, después de haber alcanzado una extrinsecación sobre la que la opinión colegial sea fundamentalmente concordante, deberían ser recogidos en el *Anuario* que mencioné en aquella nota. A través de la discusión y la crítica colegial (hecha de sugerencias, de consejos, de indicaciones metodológicas, crítica constructiva y orientada a la educación recíproca) se elevaría el nivel medio de los miembros del círculo, hasta alcanzar la altura y la capacidad del más preparado. Después de los primeros trabajos sería posible al departamento de la presidencia o secretaría tener criterios e indicaciones sobre los trabajos ulteriores a asignar y sobre su distribución orgánica, con el fin de inducir a los individuos a especializarse y a crearse las condiciones de especialización: ficheros, datos bibliográficos, selección de las obras fundamentales especializadas, etcétera. El método de trabajo debería ser muy severo y riguroso: ninguna improvisación ni declamación. Los trabajos, escritos y distribuidos previamente a todos los miembros del círculo, deberían ser criticados por escrito, en notas lacónicas, que citasen las carencias, las sugerencias, los puntos que necesitasen aclaración, etcétera. Podría

introducirse un principio fecundo de trabajo: cada miembro del círculo encargado
de cierto trabajo podría elegir entre los demás un consejero guía que le oriente y
ayude con arte "mayéutica", o sea que no lo sustituya sino solamente que le ayude
a trabajar y a desarrollar en sí mismo una disci|plina de trabajo, un método de 19
producción, que los "taylorice" intelectualmente, por así decirlo.

Cfr. *Cuaderno 12* (XXIX), pp. 1-7.

§ <50>. *La escuela unitaria.* Un punto importante en el estudio de la organi-
zación práctica de la escuela unitaria es el establecimiento de la carrera escolar en
sus diversos grados según la edad y la madurez intelecual-moral de los jóvenes y
según los fines que la escuela quiere alcanzar.

La escuela unitaria o de cultura general "humanista" (entendida en sentido am-
plio y no sólo en el sentido tradicional) debería proponerse introducir en la vida
activa a los jóvenes con cierta autonomía intelectual, o sea con cierto grado de
capacidad para la creación intelectual y práctica, de orientación independiente. El
establecimiento de la edad escolar obligatoria varía con el variar de las condiciones
económicas generales, de lo cual dependen dos consecuencias según nuestro punto
de vista de la escuela unitaria: 1] la necesidad de hacer trabajar a los jóvenes para
recibir de ellos en seguida una cierta aportación productiva inmediata; 2] la dispo-
nibilidad financiera estatal dedicada a la educación pública, que debería ser de
cierto volumen por la extensión que la escuela asumiría como edificios, como
material didáctico en sentido amplio, como cuerpo docente; el cuerpo de maestros
especialmente aumentaría mucho, porque la eficacia de la escuela es tanto mayor
y rápida cuanto más estrecha es la relación entre discípulos y maestros, pero esto
plantea el problema de la formación de tal cuerpo, que ciertamente no es de solu-
ción fácil ni rápida. Tampoco la cuestión de los edificios es simple, porque este
tipo de escuela, proponiéndose incluso la rapidez, debe ser una escuela-colegio, con
dormitorios, refectorios, bibliotecas especializadas, salas adecuadas para el trabajo
de seminario, etcétera. Puede decirse que inicialmente el nuevo tipo de escuela de-
berá ser y no podrá sino ser de élites de jóvenes elegidos por concurso o indicados
bajo su responsabilidad por las instituciones privadas idóneas.

Tomando como tipo de referencia la actual escuela clásica: 1] elemental 2]
gimnasio, 3] liceo, 4] universidad con las especializaciones profesionales, teoréticas
o prácticas, puede decirse que la escuela unitaria comprendería los primeros tres
grados reorganizados, | no sólo por el contenido y el método de enseñanza, sino 19 bis
también por la disposición de la carrera escolar. Los elementales deberían ser de
tres-cuatro años y enseñar dogmáticamente (siempre en forma relativa) los prime-
ros elementos de la nueva concepción del mundo, luchando contra la concepción
del mundo dada por el ambiente tradicional (folklore en toda su extensión) ade-
más [de dar], se entiende, los instrumentos primordiales de la cultura: leer, escri-
bir, hacer cuentas, nociones de geografía, historia, derechos y deberes (o sea pri-

meras nociones sobre el Estado y la sociedad). El gimnasio podría reducirse a cuatro años y el liceo a dos, de modo que un niño que entrase a la escuela a los seis años podría a los quince-dieciséis haber recorrido toda la escuela unitaria. A quien objetara que semejante curso escolar es demasiado fatigoso por su rapidez si se quieren alcanzar los mismos resultados de la actual organización de la escuela clásica, se le puede responder que el conjunto de la nueva organización contiene en sí los elementos generales por los que ya hoy, para un cierto número de alumnos, la actual organización es, por el contrario, demasiado lenta. ¿Cuáles son estos elementos? En una serie de familias, especialmente de las clases intelectuales, los niños encuentran en la vida familiar una continuación y una integración de la vida escolar, aprenden cómo se dice "en vivo" una serie de nociones y de actitudes que facilitan la carrera escolar propiamente dicha, además empiezan a aprender algunos años antes del comienzo de la escuela elemental la lengua literaria, o sea un medio de expresión y de pensamiento superior al de la media de la población escolar de los seis a los diez años. Así, hay una diferencia entre los alumnos de la ciudad y los del campo: por el solo hecho de vivir en la ciudad un niño de uno a seis años absorbe una cantidad de nociones y de aptitudes que hacen más fácil, más provechosa y más rápida la carrera escolar.

En la organización de la escuela unitaria deben existir al menos las principales de estas condiciones. Entre tanto, es de suponer que durante su desarrollo se desarrollen paralelamente los asilos infantiles, instituciones en las que incluso antes
20 de los seis años los niños se habitúan a una cierta disciplina colectiva y | adquieren nociones y aptitudes preescolares. Lo mismo sucederá posteriormente, si la escuela ha de conllevar la vida de colegio diurna y nocturna, liberada de las actuales formas de disciplina hipócrita y mecánica y con la cooperación de los alumnos no sólo en clase, sino también en las horas de estudio individual, con la participación en esta ayuda de los mejores alumnos, etcétera.

El problema fundamental se plantea en aquella fase de la actual carrera escolástica que hoy está representada por el liceo, y que hoy no se diferencia en nada, como tipo de enseñanza, de las clases precedentes, a no ser por la suposición de una mayor madurez intelectual y moral del alumno como algo que proporcionan la mayor edad y la experiencia acumulada anteriormente. De hecho, sin embargo, entre liceo y universidad hay un salto, una verdadera solución de continuidad, no un paso normal de la cantidad (edad) a la calidad (madurez intelectual y moral). De la enseñanza casi puramente receptiva se pasa a la escuela creativa; de la escuela con disciplina de estudio impuesta y controlada desde fuera se pasa a la escuela en la que la autodisciplina [intelectual] y la autonomía moral son teóricamente ilimitadas. Y esto sucede inmediatamente después de la crisis de la pubertad, cuando el ardor de las pasiones instintivas y elementales no ha terminado todavía de luchar con los frenos del carácter y de la conciencia moral. En Italia, además, donde en la Universidad no está extendido el principio del "seminario", el paso es aún más brusco y mecánico. He aquí por qué en la escuela unitaria la fase del Liceo debe ser concebida como la fase transitoria más importante en la que la

escuela tiende a crear los valores fundamentales del "humanismo", la autodisciplina intelectual y la autonomía moral necesarias para la ulterior especialización, tanto si ésta es de carácter intelectual (estudios universitarios) como si es de carácter inmediatamente práctico-productivo (industria, organización de cambios, burocracia, etcétera). El estudio del método científico debe comenzar en el Liceo y no ser ya *un monopolio de la Universidad: el Liceo debe ser* ya un elemento fundamental del estudio creativo y no sólo receptivo (yo hago una diferencia entre escuela crea-
tiva y | escuela activa: toda la escuela unitaria es escuela activa, mientras que la 20 bis
escuela creativa es una fase, el coronamiento de la escuela activa. Naturalmente, tanto la escuela activa como la escuela creativa deben ser entendidas correctamente: la escuela activa, de la fase romántica en la que los elementos de la lucha contra la escuela mecánica y jesuítica se han dilatado morbosamente por razones de oposición y de polémica, debe encontrar y alcanzar la fase clásica, liberada de los elementos espurios polémicos y que halla en sí misma y en los fines que quiere alcanzar su razón de ser y el impulso para encontrar sus formas y sus métodos. Así, escuela creativa no significa escuela de "inventores y descubridores" de hechos y argumentos originales en sentido absoluto, sino escuela en la que la "recepción" se produce por un esfuerzo espontáneo y autónomo del alumno y en la que el maestro ejerce especialmente una función de control y de guía amistoso como sucede, o debería suceder, actualmente en la Universidad. Descubrir por sí mismos, sin sugerencias ni impulsos externos, una verdad es "creación", aunque la verdad sea vieja: de todos modos se entra en la fase intelectual en la que se pueden descubrir verdades nuevas, porque por sí mismo se ha alcanzado el conocimiento, se ha descubierto una "verdad" vieja). Así pues, en el Liceo la actividad escolar fundamental se desarrollará en los seminarios, en las bibliotecas, en los gabinetes experimentales, en los laboratorios: en todos esos centros se recogerán los elementos fundamentales para la orientación profesional.

Una innovación esencial estará determinada por el advenimiento de la escuela unitaria en las relaciones hoy existentes entre Universidad y Academias. En la actualidad estas dos instituciones son independientes la una de la otra y las Academias (las grandes Academias, naturalmente) tienen un puesto jerárquicamente superior *al de la Universidad. Con la escuela unitaria, las Academias deberán convertirse* en la organización intelectual (de sistematización y creación intelectual) de aquellos elementos que después de la escuela unitaria no pasen a la Universidad,
sino que se inicien inmediatamente en una profe|sión. Estos elementos no debe- 21
rán caer en la pasividad intelectual, sino que deberán tener a su disposición un organismo, especializado en todas las ramas industriales e intelectuales, en el que puedan colaborar y en el cual deberán encontrar todos los medios necesarios para el trabajo creativo que quieran emprender. El sistema académico será reorganizado y vivificado. Territorialmente tendrá una jerarquía: un centro nacional que incorporará las grandes academias nacionales, secciones provinciales y círculos locales urbanos y rurales. Se dividirá luego en secciones especializadas que estarán todas ellas representadas en el centro y en las provincias y sólo par-

cialmente en los círculos locales urbanos y rurales. El principio será el de los Institutos de Cultura de un determinado agrupamiento social. El trabajo académico tradicional, o sea la sistematización del saber existente (tipo italiano actual de las Academias) y la guía y estabilización según una media [(pensamiento medio)] de las actividades intelectuales (tipo francés de la Academia) se convertirá [solamente] en un aspecto de la nueva organización que deberá tener una actividad creativa y de divulgación con autoridades colectivas. Esta controlará las conferencias industriales, las conferencias y las actividades de organización científica del trabajo, los gabinetes experimentales de fábrica, etcétera, y será el mecanismo para hacer resaltar las capacidades individuales de la periferia. Cada círculo local de esta organización deberá tener la sección de ciencias morales y políticas, pero podrá crearse, a solicitud de los interesados, una sección de ciencias aplicadas, para discutir desde el punto de vista de la cultura las cuestiones industriales, agrarias, de organización y racionalización del trabajo de fábrica, agrícola, burocrático. Congresos periódicos, electivos para los representantes, sacarán a la luz a los más capaces entre los dirigentes de los grados superiores, etcétera. En la secciones provinciales y en el centro todas las actividades deberán estar representadas, con laboratorios, bibliotecas, etcétera. Los contactos jerárquicos serán mantenidos por conferenciantes e inspectores: las secciones provinciales y el Centro (que podrían
21 bis reproducir el actual Colegio de Francia) deberían invitar | periódicamente, para hacer relaciones académicas, a representantes de las secciones subordinadas, hacer concursos, establecer premios (becas de estudio dentro del país y en el extranjero). Sería útil tener la lista completa de las Academias existentes en la actualidad y de las materias que se tratan predominantemente en sus Actas: en gran parte se trata de cementerios de la cultura.

La colaboración entre esta organización y las Universidades debería ser estrecha, así como con las escuelas superiores especializadas de otras ramas (militar, naval, etcétera). Con esta organización, se tendría una centralización y un impulso de la cultura inaudito en toda el área nacional. Inicialmente se podría tener el Centro nacional y los círculos locales con pocas secciones.

El esquema expuesto indica sólo una línea programática de principio, que podría ser recorrida gradualmente. Sería necesario integrar el esquema con las medidas transitorias indispensables: de cualquier manera también estas medidas transitorias deberían ser concebidas en el espíritu general de esta línea, de modo que las instituciones transitorias puedan ser absorbidas poco a poco en el esquema fundamental sin solución de continuidad y crisis.

Cfr. *Cuaderno 12* (XXIX), pp. 7a-9.

§ <51>. *Brazo y cerebro.* La distinción de las categorías intelectuales de las otras se refiere a la función social, a la actividad profesional, o sea que toma en cuenta el peso máximo que gravita en la actividad profesional, más sobre el esfuer-

zo[a] cerebral que sobre el muscular (nervioso). Pero esta relación no es siempre igual, por lo tanto existen diversos grados de actividad intelectual. Hay que reconocer además que en cada profesión no se puede nunca excluir una cierta actividad intelectual y, por último, que cada hombre, fuera de su profesión, manifiesta una cierta actividad intelectual, es un filósofo, participa de una concepción del mundo y en consecuencia contribuye a mantenerla, a modificarla, o sea a crear nuevas concepciones. Se trata, pues, de elaborar esta actividad que tiene siempre cierto grado de desarrollo, modificando [su] relación con el esfuerzo muscular en un nuevo equilibrio.

Cfr. *Cuaderno 12* (XXIX), pp. 12-12a.

§ <52>. *Americanismo y fordismo.*[b] La tendencia de León Davidovich estaba 22
ligada a este problema. Su contenido esencial era dado por la "voluntad" de dar la supremacía a la industria y a los métodos industriales, de acelerar con métodos coercitivos la disciplina y el orden en la producción, de adecuar los hábitos a las necesidades del trabajo. Habría desembocado necesariamente en una forma de bonapartismo, por eso fue necesario destruirla inexorablemente. Sus soluciones prácticas eran erróneas, pero sus preocupaciones eran justas. En este desequilibrio entre práctica y teoría se escondía el peligro. Esto se había manifestado ya anteriormente, en 1921. El principio de la coacción en el mundo del trabajo era justo (discurso citado en el libro sobre el Terrorismo y pronunciado contra Mártov),[1] pero la forma que había adoptado estaba equivocada: el "modelo" militar se había convertido en un prejuicio funesto, los ejércitos del trabajo fracasaron.

Interés de León Davidovich por el americanismo. Su interés, sus artículos, sus investigaciones sobre el "byt" y sobre la literatura:[2] estas actividades estaban menos desconectadas entre sí de lo que entonces podía parecer. El nuevo método de trabajo y el modo de vivir son indisolubles: no se pueden obtener éxitos en un terreno sin obtener resultados tangibles en el otro. En América la racionalización y el prohibicionismo están indudablemente conectados: las investigaciones de los industriales sobre la vida privada de los obreros, el servicio de inspección creado por algunos industriales para controlar la "moral" de los obreros son necesidades del nuevo método de trabajo. Quien se burlase de estas iniciativas y viese en ellas sólo una manifestación hipócrita de "puritanismo", se negaría toda posibilidad de comprender la importancia, el significado y el *alcance objetivo* del fenómeno norteamericano, que es también el mayor esfuerzo colectivo [existido hasta ahora][c] por crear, con una rapidez inaudita y con una conciencia de los fines nunca antes vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre.

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "sobre la actividad".
[b] En el manuscrito el título original " 'Animalidad' e industrialismo" fue cancelado y sustituido por "Americanismo y fordismo".
[c] En el manuscrito una variante interlineal: "verificado".

La expresión "conciencia del fin" puede parecer por lo menos exagerada a las
22 bis almas generosas que recuerdan la | frase de Taylor sobre el "gorila amaestrado".[3]
Taylor expresa con cinismo y sin sobreentendidos el fin de la sociedad norteamericana: desarrollar al máximo en el hombre trabajador la parte maquinal, destruir el viejo nexo psico-físico del trabajo profesional calificado que exigía una cierta participación de la inteligencia, de la iniciativa, de la fantasía del trabajador, para reducir las operaciones de producción al aspecto físico únicamente. Pero en realidad no se trata de nada nuevo. Se trata de la fase más reciente de un proceso que se inició con el nacimiento del mismo industrialismo: esta fase más reciente es más intensa que las precedentes y se manifiesta en una forma más brutal, pero también ella será superada y se irá creando un nuevo nexo psico-físico, de un tipo distinto a los precedentes e indudablemente de un tipo *superior*. Se dará indudablemente una selección forzada y una parte de la vieja clase trabajadora será implacablemente eliminada del mundo de la producción y del mundo *tout court*.

Desde este punto de vista hay que ver las iniciativas "puritanas" de los industriales norteamericanos tipo Ford. Es evidente que no se preocupan por la "humanidad", por la "espiritualidad" del trabajador que es quebrantada. Esta humanidad, esta espiritualidad se realizaba en el mundo del trabajo, en la "creación" productiva: ella era máxima en el artesanado, en donde la individualidad del trabajador se reflejaba completa en el objeto creado, en donde se mantenía aún muy fuerte el vínculo entre arte y trabajo. Pero precisamente contra esta forma de humanidad y de espiritualidad lucha el nuevo industrialismo. Las iniciativas "puritanas" tienen sólo este fin: conservar un equilibrio psico-físico fuera del trabajo, para impedir que el nuevo método conduzca al colapso fisiológico del trabajador. Este equilibrio es puramente externo, por ahora no es interior. El equilibrio interior no puede ser creado más que por el mismo trabajador y por su particular sociedad, con medios propios y originales. El industrial se preocupa por la continuidad de la eficacia
23 física del traba|jador, por la eficiencia muscular-nerviosa: su interés es constituir
una maestranza estable, un complejo industrial permanentemente en forma, porque incluso el complejo humano es una máquina que no debe ser desmontada y renovada en sus engranajes individuales demasiado a menudo sin graves pérdidas. El salario elevado es un elemento de esta necesidad: pero el salario elevado es un arma de dos filos. Hace falta que el trabajador gaste "racionalmente" para renovar, mantener y posiblemente aumentar su eficiencia muscular nerviosa, no para destruirla o dañarla. De ahí la lucha contra el alcoholismo, el agente más peligroso para las fuerzas de trabajo, que se convierte en función del Estado. Es posible que también otras luchas "puritanas" se conviertan en función del Estado, si la iniciativa privada de los industriales demuestra ser insuficiente y se manifiesta una crisis de moral demasiado extendida en las masas trabajadoras, lo que podría suceder como consecuencia de crisis demasiado amplias y prolongadas de desocupación. Una cuestión que se puede plantear es la cuestión sexual, porque el abuso y la irregularidad de las funciones sexuales es, después del alcoholismo, el enemigo más peligroso de las energías nerviosas: por otra parte es observación común y banal que

el trabajo "obsesionante" provoca depravación alcoholica y sexual. Las iniciativas, *especialmente de Ford, dan un indicio de estas tendencias todavía privadas* y latentes pero que pueden convertirse en ideología estatal, naturalmente incrustándose en el puritanismo tradicional, o sea presentándose como un renacimiento de la moralidad de los pioneros, del "verdadero" americanismo, en una palabra.[4] El hecho más notable del fenómeno norteamericano en relación con estas manifestaciones es el alejamiento que se irá haciendo cada vez más acentuado entre la moralidad-costumbre de los trabajadores y la de los otros estratos de la población. El prohibicionismo ya constituye un ejemplo de este distanciamiento. ¿Quién consume el alcohol introducido de contrabando en los Estados Unidos? El alcohol se ha convertido en una mercancía de lujo y ni siquiera los salarios elevados pueden permitir su consumo a los grandes estratos de masas trabajadoras. Quien trabaja por un salario, con horario fijo, no tiene tiempo que dedicar a la búsqueda del alcohol, no tiene tiempo para ejercer el deporte de eludir las | leyes. La misma observación 23 bis
puede hacerse con respecto a la sexualidad. La "caza de mujeres" exige demasiados "loisirs"; en el obrero de tipo nuevo sucederá lo que ha sucedido en las aldeas campesinas. La relativa estabilidad de los matrimonios campesinos está estrechamente vinculada al método de trabajo del campo. El campesino que vuelve a casa por la tarde después de una larga jornada agotadora, quiere a la *Venerem facilem parabilemque* de Horacio: no se halla dispuesto a gastar su tiempo con las mujeres *fáciles; ama a su mujer,* segura, infalible, que no hace melindres y no quiere las apariencias de la seducción y del estupro para ser poseída. La función sexual se vuelve "mecanizada", o sea que existe un nuevo modo de relación sexual sin los colores deslumbrantes del oropel romántico del pequeñoburgués y del *bohémien* desocupado. El nuevo industrialismo quiere la monogamia, quiere que el hombre trabajador no disipe sus energías nerviosas en la *búsqueda afanosa y desordenada* de la satisfacción sexual: el obrero que va al trabajo después de una noche dedicada al vicio no es un buen trabajador, la exaltación pasional no va de acuerdo con el movimiento cronometrado de las máquinas y de los gestos humanos productivos. Esta presión brutal sobre la masa obtendrá indudablemente resultados y surgirá una nueva forma de unión sexual en donde la monogamia y la estabilidad relativas serán un rasgo característico y fundamental.

Sería interesante conocer los resultados estadísticos de los fenómenos de desviación de los hábitos sexuales en los Estados Unidos analizados por grupos sociales: en general, se comprobará que los divorcios son numerosos especialmente en las clases altas.

Este distanciamiento en cuanto a la moralidad entre la clase trabajadora y elementos cada vez más numerosos de las clases dirigentes en los Estados Unidos me parece el fenómeno más interesante y rico en consecuencias. Hasta hace poco tiempo, el pueblo norteamericano era un pueblo de *trabajadores: la actividad práctica* no era sólo inherente a las clases obreras, era también una cua|lidad de las 24
clases dirigentes. El hecho de que un millonario siga trabajando incansablemente hasta dieciséis horas al día, hasta que la enfermedad o la vejez lo obliguen a guar-

dar cama, éste es el fenómeno típico norteamericano, ésta es la americanada más asombrosa para el europeo medio. Señalé en una observación anterior que esta diferencia es producida por la falta de "tradiciones" en los Estados Unidos, en cuanto que tradición significa también residuo pasivo de todas las formas sociales superadas en la historia.[5] Son estos residuos pasivos los que se resisten al americanismo, porque el nuevo industrialismo los aniquilaría despiadadamente. Es cierto, lo viejo aun no sepultado sería definitivamente destruido; ¿pero qué ocurriría en la misma América? El distanciamiento en cuanto a la moralidad demuestra que se están creando márgenes de pasividad social cada vez más amplios. Me parece que las mujeres tienen una función predominante en este fenómeno. El hombre-industrial sigue trabajando aunque sea ya millonario, pero su mujer se convierte cada vez más en un mamífero de lujo, sus hijas continúan la tradición materna. Los concursos de belleza, el cinematógrafo, el teatro, etcétera, seleccionan la belleza femenina mundial y la ponen en la cúspide. Las mujeres viajan, atraviesan continuamente el océano. Escapan al prohibicionismo patrio y contraen matrimonios temporales (recordar que a los capitanes marítimos se les quitó la facultad de sancionar matrimonios a bordo, porque muchas jóvenes se casaban para la travesía): es una prostitución apenas larvada de las formalidades jurídicas.

Estos fenómenos de las clases altas harán más difícil la coacción sobre las masas trabajadoras para conformarlas a las necesidades de la nueva industria: de todos modos determinarán una fractura psicológica y la existencia de dos clases ya cristalizadas resultará evidente.

A propósito del distanciamiento entre el trabajo manual y el "contenido humano" del trabajador, podrían hacerse observaciones útiles precisamente en aquellas pro-
24 bis fesiones que se consideran entre las más intelectuales: las profesiones ligadas a la reproducción de los escritos para la publicación o para otra forma de difusión y transmisión. Los amanuenses de antes de la invención de la imprenta, los cajistas, los linotipistas, los mecanógrafos, los dactilógrafos. Estos oficios son en realidad mucho más mecanizados que otros. ¿Por qué? Porque es más difícil alcanzar ese grado profesional *máximo* en el que el obrero debe olvidar el contenido de lo que reproduce para dirigir su atención solamente a la forma caligráfica de las letras aisladas si es amanuense, para descomponer las palabras en letras-caracteres y rápidamente tomar las piezas de plomo de los casilleros, para descomponer no ya sólo las palabras sino grupos de palabras mecánicamente agrupadas o partes de palabras mecánicamente analizadas en signos estenográficos, para obtener la rapidez del dactilógrafo. El interés del trabajador por el contenido del escrito se mide por sus errores, o sea por sus deficiencias profesionales; su calificación se mide por su desinterés psicológico, por su mecanización. El copista medieval cambia la ortografía, la morfología, la sintaxis del libro que reproduce, omite lo que no entiende, el curso de sus pensamientos le hace añadir inadvertidamente palabras, a veces frases enteras; si su dialecto o su lengua son distintos de los del texto él da un matiz aloglótico al texto, etcétera: es un mal copista. La lentitud exigida por el arte escritural medieval explica muchas de estas deficiencias. El tipógrafo es ya mucho más

rápido, debe tener las manos en continuo movimiento; eso hace fácil su mecani-
zación. Pero pensándolo bien, el esfuerzo que estos trabajadores deben hacer para
extraer del contenido a veces muy interesante (entonces de hecho se trabaja menos
y peor) su simbolización material, y aplicarse sólo a ésta, es quizá el esfuerzo más
grande entre todos los oficios. Sin embargo se hace y no mata espiritualmente al
hombre. Cuando el proceso de adaptación | se ha producido, en realidad sucede que 25
el cerebro del obrero, en vez de momificarse, ha alcanzado un estado de completa
libertad. El gesto físico se ha vuelto completamente mecánico, la memoria del
oficio, reducido a gestos simples repetidos con ritmo intenso, ha "anidado" en los
centros musculares y nerviosos y ha dejado al cerebro libre para otras ocupaciones.
Así como se camina sin necesidad de reflexionar en todos los movimientos nece-
sarios para mover las piernas y todo el cuerpo en aquel determinado modo que es
necesario para caminar, así ha sucedido en muchos oficios para los gestos profe-
sionales fundamentales. Se camina y se piensa en todo lo que se quiere.

Los industriales norteamericanos han comprendido esto muy bien. Intuyen que
el "gorila amaestrado" sigue siendo siempre, a pesar de todo, un hombre, y piensa
más o por lo menos tiene mucha mayor posibilidad de pensar, al menos cuando
ha superado la crisis de adaptación. No sólo piensa, sino que la falta de satisfac-
ción inmediata en el trabajo, el haber sido reducido, como trabajador, a la condi-
ción de un gorila amaestrado, lo puede conducir a pensamientos poco conformis-
tas. Que tal preocupación existe lo prueba toda una serie de hechos y de iniciativas
educativas.

Por otra parte, es obvio pensar que los llamados altos salarios son una forma
transitoria de retribución. La adaptación a los nuevos métodos de trabajo no puede
producirse sólo por coerción: el aparato de coerción necesario para obtener tal re-
sultado costaría ciertamente más que los altos salarios. La coerción va combinada
con el convencimiento, en las formas propias de la sociedad dada: el dinero. Pero
si el método nuevo se afirma creando un tipo nuevo de obrero, si el aparato me-
cánico material se perfecciona aún más, si el *turnover*[6] exagerado se limita auto-
máticamente a la misma desocupación, también los salarios disminuirán. La indus-
tria norteamericana disfruta todavía ganancias de monopolio porque ha tenido la
iniciativa de los nuevos métodos y puede dar salarios más elevados; | pero el mono- 25 bis
polio estará necesariamente limitado en el tiempo, y la competencia extranjera en
el mismo plano hará desaparecer los salarios juntamente con las ganancias. Por
otra parte, es sabido que los altos salarios están ligados solamente a una aristocra-
cia obrera, no son de todos los trabajadores norteamericanos.

Cfr. *Cuaderno 22* (V), pp. 35-41, 41-43, 43-44.

§ <53>. *Concordatos y tratados internacionales.* La capitulación del Estado mo-
derno que se realiza mediante los concordatos es enmascarada identificando verbal-
mente concordatos y tratados internacionales. Pero un concordato no es un tratado
internacional común: en el concordato se realiza de hecho una interferencia de

soberanía en un solo territorio estatal; todos los artículos de un concordato se refieren a los ciudadanos de un solo Estado, sobre el cual el poder soberano de un Estado extranjero justifica y reivindica determinados derechos y poderes de jurisdicción. ¿Qué poderes ha adquirido Prusia sobre la ciudad del Vaticano en virtud del concordato reciente?[1] Y además: la función del Estado de la ciudad del Vaticano da una apariencia de legitimidad a la ficción jurídica de que el concordato es un tratado bilateral. Pero ya se estipulaban concordatos incluso antes de que la ciudad del Vaticano existiese, lo que significa que el territorio no es esencial para la autoridad pontificia. Una apariencia, porque mientras que el concordato limita la autoridad estatal de una parte [contrayente] en su territorio e influye y determina su legislación y su administración, ninguna limitación se menciona siquiera para el territorio de la otra parte. El concordato es, pues, el reconocimiento de una doble soberanía sobre un mismo territorio estatal. Ciertamente ya no es la misma forma de soberanía supranacional que se reconocía formalmente al papa en la Edad Media, sino que es una derivación de compromiso. Por otra parte, incluso en los periodos más espléndidos del papado y de su poder supranacional las cosas no eran
26 sencillas: la supremacía papal, aunque reconocida | jurídicamente, era duramente combatida de hecho y en la mejor de las hipótesis se reducía a los privilegios políticos, económicos y fiscales del episcopado de cada país en particular. De todos modos el concordato afecta esencialmente al carácter autónomo de la soberanía del Estado moderno. ¿Obtiene el Estado una contrapartida? Ciertamente, pero la obtiene en su territorio, por lo que concierne a sus propios ciudadanos. El Estado obtiene: que la Iglesia no entorpezca el ejercicio del poder estatal sino que por el contrario lo favorezca y lo sostenga. La Iglesia promete al Estado hacerle obtener ese consenso de una parte de los gobernados que el Estado reconoce implícitamente no poder obtener con sus propios medios: he ahí la capitulación del Estado, he ahí cómo se pone bajo la tutela de una soberanía que reconoce superior. La palabra concordato es sintomática . . . Los artículos publicados en *Nuovi Studi* sobre el concordato se cuentan entre los más interesantes y se prestan más fácilmente a la refutación.[2] Recordar el "tratado" padecido por Georgia en 1920 después de la derrota de Denikin.[3]

Pero también en el mundo moderno, ¿qué significa prácticamente la situación creada en un Estado por las estipulaciones concordatorias? Significa reconocimiento público de determinados privilegios políticos a una *casta* de ciudadanos *del mismo Estado*. La forma no es ya la medieval, pero la sustancia es la misma. En el desarrollo de la historia moderna, aquella casta había visto atacado y destruido el monopolio de función social que explicaba y justificaba su existencia, el monopolio de la cultura y de la educación. El concordato reconoce nuevamente este monopolio, aunque atenuado y controlado, porque asegura a la casta posiciones de ventaja inicial que con sus solas fuerzas, con la intrínseca adhesión de su concepción del mundo a la realidad efectiva, no podría mantener.

Se comprende así la lucha sorda y sórdida de los intelectuales laicos y laicistas contra los intelectuales de casta por salvar su autonomía y su función. Pero es inne-

gable su intrínseca capitulación y su distanciamiento | del Estado. El carácter inte- 26 bis
lectual o moral del Estado concreto, de un Estado específico, es determinado por su legislación y no por las polémicas abstractas de los francotiradores de la cultura. Si éstos afirman: nosotros somos el Estado, sólo afirman que el llamado Estado unitario ya no es tal, que en él existe una escisión muy grave, tanto más grave en cuanto que es afirmada por los mismos legisladores y gobernantes que afirman que el Estado es al mismo tiempo dos cosas: el de las leyes escritas y aplicadas y el de las conciencias que aquellas leyes no reconocen íntimamente como eficientes y procuran sórdidamente limitar y vaciar de contenido ético en su aplicación. Es un maquiavelismo de bajos politicastros: los filósofos del idealismo actual, especialmente en la sección de papagayos amaestrados de *Nuovi Studi* se pueden considerar las más ilustres víctimas de Maquiavelo. Un aspecto curioso e interesante de la cuestión es la *división* del trabajo que se viene estableciendo entre la casta y los intelectuales laicos: a la primera se le deja la formación intelectual y moral de los más jóvenes (escuelas elementales y medias), a los otros el desarrollo posterior del joven en la Universidad. Pero el campo universitario no está sometido al mismo régimen de monopolio al que, por el contrario, se encuentra sometida la escuela elemental y media. En efecto, existe la Universidad del Sagrado Corazón y podrán organizarse otras Universidades católicas equiparadas a las Universidades estatales. Las consecuencias son obvias: la escuela elemental y media es la escuela popular y de la pequeña burguesía, estratos sociales que están enteramente monopolizados educativamente por la casta, porque la gran mayoría de sus elementos no llegan a la Universidad, o sea que no conocerán la educación moderna en su fase superior crítico-histórica: educativamente ellos sólo conocerán la educación dogmática. La Universidad es la escuela de la clase auténticamente dirigente y es el mecanismo a través del cual ésta selecciona a los elementos individuales de las otras clases para incorporarlos a su personal gubernativo, administrativo y dirigente.
Pero con la existencia, en igualdad de condiciones, de las Uni|versidades católicas, 27
tampoco la formación de este personal dirigente será ya unitaria y homogénea. No sólo esto: sino que la casta, en sus Universidades propias, realizará una concentración de cultura laico-religiosa tal como desde hace muchas décadas no se veía ya, y de hecho se encontrará en condiciones mucho mejores que la concentración laica. En realidad, ni siquiera de lejos es comparable la eficiencia organizativa de la Iglesia, que es toda ella como un bloque que respalda y sostiene su propia Universidad, con la eficiencia organizativa de la cultura laica. Si el Estado, de hecho, no es ya esta organización, porque su legislación en materia de religión es lo que es, y su carácter equívoco no puede dejar de ser favorable a la Iglesia, dada su formidable estructura y su peso de masa organizada homogéneamente, y si los títulos de los dos tipos de Universidades son equiparados, es evidente que se normará la tendencia de las Universidades católicas a ser ellas el mecanismo de selección de los elementos más inteligentes y capaces de las clases inferiores para introducirlos en la clase dirigente. Favorecerán esta tendencia el hecho de que no existe discontinuidad educativa entre las escuelas medias y la Universidad católica, mientras que

esta discontinuidad sí existe con las Universidades estatales y por el hecho de que la Iglesia en toda su estructura está ya equipada para este trabajo de selección desde abajo. La Iglesia, desde este punto de vista, es un organismo perfectamente democrático: el hijo de un campesino o de un artesano, si es inteligente y capaz, y si es lo bastante dúctil para dejarse asimilar por la estructura eclesiástica y para sentir su particular espíritu de cuerpo y de conservación y sus intereses presentes y futuros, puede llegar a ser cardenal y papa. Si en la alta jerarquía eclesiástica el origen democrático es menos frecuente de lo que se cree, esto sucede por razones complejas, en las que sólo parcialmente incide la presión de las grandes familias aristocráticas católicas o la razón de Estado (internacional): una razón muy fuerte es que muchos seminarios están muy mal equipados y no permiten destacar a los jóvenes inteligentes, mientras que el joven aristócrata recibe de su mismo am-
27 bis biente familiar, sin esfuerzo de aprendizaje, una serie de cualidades que son de | primer orden para la carrera eclesiástica: la tranquila seguridad de su propia dignidad y autoridad y el arte de tratar y gobernar a los demás.

Una razón de la debilidad del clero en el pasado consistía en el hecho de que la religión daba escasas posibilidades de carrera fuera de la carrera eclesiástica: el clero mismo estaba debilitado cualitativamente por las "escasas" vocaciones o por las "vocaciones" de únicamente elementos subalternos intelectualmente. Esta crisis ya era visible antes de la guerra: era un aspecto de la crisis general de las carreras a renta fija con organizaciones lentas y pesadas, o sea del estrato intelectual subalterno (maestros, profesores de nivel medio, curas, etcétera) sometido a la competencia de las profesiones liberales vinculadas al desarrollo de la industria y de la organización privada capitalista en general (el periodismo, por ejemplo, que absorbe a muchos maestros, etcétera). Ya había comenzado la invasión por parte de las mujeres de las escuelas de magisterio y de las Universidades. Con las mujeres entraron en la Universidad los curas, a los cuales la Curia no puede prohibir el procurarse un título público que permita competir para un empleo de Estado que aumente las "finanzas" individuales. Muchos de estos curas, apenas obtenido el título público, abandonaron la Iglesia (durante la guerra, a causa de la movilización, este fenómeno adquirió cierta amplitud). La organización eclesiástica sufría, pues, una crisis constitucional, que podía ser fatal para su poder si el Estado mantenía íntegra su posición de laicismo, incluso sin necesidad de una lucha activa. En la lucha entre las formas de vida, la Iglesia estaba por ser vencida automáticamente. El Estado salvó a la Iglesia. La posición económica del clero fue mejorada repetidas veces, mientras que el nivel de vida general, pero especialmente de las capas medias, empeoraba. El mejoramiento es tal, que las "vocaciones" se han multiplicado milagrosamente, impresionando al mismo pontífice que las explica precisamente por la nueva situación económica.[4] La base de selección de los idóneos para el clero se ha ampliado en consecuencia, permitiendo un mayor rigor y una mayor exigencia de cultura.

Pero la carrera eclesiástica, si bien es el fundamento de la potencia del Vatica-
28 no, no agota ahí sus posibilidades. La nueva situación | escolar permite la intromi-

sión en la clase dirigente laica de células que irán reforzándose cada vez más, de elementos laicos que deberán su posición solamente a la Iglesia. En el terreno de esta selección, la Iglesia es imbatible. Controlando los liceos y las otras escuelas medias, a través de sus fiduciarios, seguirá, con la tenacidad que la caracteriza, a los jóvenes más valiosos de las clases pobres y los ayudará a proseguir sus estudios en las Universidades católicas. Becas de estudio, reforzadas por colegios de pensionistas organizados con la máxima economía junto a las Universidades, permitirán esta acción. La Iglesia, en su fase actual, con el impulso dado por el actual pontífice a la acción católica, no puede conformarse solamente con crear curas: quiere permear el Estado [gobierno indirecto de Bellarmino] y para esta acción son necesarios los laicos, es necesaria una concentración de cultura católica representada por laicos. Existen muchos jóvenes que pueden convertirse en valiosos auxiliares de la Iglesia más como profesores de Universidad que como cardenales, etcétera. Ampliada la base de las "vocaciones", esta actividad laico-cultural tiene inmensas posibilidades de extenderse.

La Universidad del Sagrado Corazón y el centro cultural neoescolástico son sólo la primera célula de esta tarea. Entre tanto, ha sido sintomático el Congreso Filosófico de 1929: ahí se encontraron idealistas absolutos y neoescolásticos y éstos participaron en el Congreso animados por un batallador espíritu de conquista.[5] A mi parecer el grupo lo que quería obtener era esto: parecer batallador, combativo y, en consecuencia, interesante para los jóvenes. Los católicos son fuertísimos porque les importan un bledo las "refutaciones perentorias" de sus adversarios idealistas o materialistas: la tesis refutada vuelven a tomarla imperturbables como si de nada se tratase. La mentalidad "desinteresada" intelectualmente, la lealtad intelectual, ellos no la comprenden o la comprenden como una debilidad [e ingenuidad] de los adversarios. Ellos cuentan con la potencia de su organización mundial y con el hecho de que la gran mayoría de la población no es todavía "moderna", está todavía en la fase ptolomeica de la ciencia. Si el Estado renuncia a ser centro de cultura propia, autónoma, la Iglesia no puede más que triunfar. | Tanto más que 28 bis
el Estado no sólo no interviene como centro autónomo, sino que destruye a todo opositor de la Iglesia fuera del idealismo actual papagayizado.

Las consecuencias de esta situación serán de la máxima importancia; pero las cosas no serán fáciles durante mucho tiempo: la Iglesia es un Shylock aún más implacable que el Shylock judío: ella querrá su libra de carne y la obtendrá sin importarle que la víctima se desangre. Tenía razón Disraeli: los cristianos han sido los judíos más inteligentes que han conquistado el mundo.[6] La Iglesia no será reducida a su fuerza normal con la refutación en terreno filosófico de sus postulados teóricos (teológicos) y con las afirmaciones platónicas de la autonomía estatal: sino con la acción práctica, con la exaltación de las fuerzas humanas en toda el área social.

La cuestión financiera del centro religioso: la organización del catolicismo en América da la posibilidad de recoger fondos muy importantes, además de las rentas normales ya aseguradas y el óbolo de San Pedro. ¿Podrían producirse querellas internacionales a propósito de la intervención de la Iglesia en los asuntos internos

de los países, con el Estado que subsidia permanentemente a la Iglesia? La querella podría ser elegante, como se dice.

La cuestión del financiamiento hace aún más interesante el problema de la llamada indisolubilidad, proclamada por el pontífice, del tratado y del concordato: admitiendo que el pontífice se encontrase en la necesidad de recurrir a este medio político de presión sobre el Estado, ¿no se plantearía inmediatamente el problema de la restitución de las sumas recaudadas (sumas vinculadas precisamente al tratado y no al concordato)? Pero éstas son tan ingentes y es de suponer que habrán sido gastadas en gran parte en los primeros años, que su restitución puede considerarse prácticamente imposible. Ningún Estado haría un préstamo tan grande al pontífice para sacarlo de apuros, y mucho menos un ente privado o una banca: la denuncia del tratado desencadenaría tal crisis en la organización práctica de la Iglesia,
29 que la solvencia de ésta, incluso a muy largo plazo, | quedaría aniquilada. La convención financiera debe, por lo tanto, ser considerada como la parte esencial del tratado, como la garantía de una casi imposibilidad de denuncia del tratado, concebida por razones de polémica y de presión política.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 16-20 bis.

§ <54>. *1918.* "Con el año 1918 se produjo una importantísima innovación en nuestro derecho, innovación que extrañamente (pero es que en 1918 existía la censura) se dio ante la desatención general: el Estado volvía a subsidiar el culto católico, abandonando después de sesenta y tres años el principio cavouriano que había sido establecido como base de la ley sarda el 29 de mayo de 1855: el Estado no debe subsidiar ningún culto". A. C. Jemolo, "Religione dello Stato e confessioni ammesse", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia, Politica,* año 1930, p. 30.

La innovación fue introducida con los decretos ley del 17 de marzo de 1918, n. 396 y 9 de mayo de 1918, n. 655. A este respecto Jemolo remite a la nota de D. Schiappoli, "I recenti provvedimenti economici a vantaggio del clero", Nápoles, 1922, extraída del vol. XLVIII de las *Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli.*[1]

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 15 bis-16.

§ <55>. *El principio educativo en la escuela elemental y media.* La fractura introducida oficialmente en el principio educativo entre la escuela elemental y media y la superior. Primero una fractura de ese género existía sólo en forma muy marcada entre la escuela profesional y la escuela media y superior. La escuela elemental estaba situada en una especie de limbo, por algunas de sus características particulares.

En la escuela elemental dos elementos se prestaban a la *educación* de los niños: las nociones de ciencia y los derechos y deberes del ciudadano. La "ciencia" debía

servir para introducir al niño en la "societas rerum", los derechos y deberes en la "sociedad de los hombres". La "ciencia" entraba en conflicto con la concepción "mágica" del mundo y de la naturaleza que el niño absorbe del ambiente "impregnado" de folklore: la enseñanza es una lucha contra el folklore, por una concepción realista en la que se unen dos elementos: la concepción de ley natural y la de participación activa del hombre en la vida de la naturaleza, o sea en | su transfor- 29 bis
mación según un fin que es la vida social de los hombres. Esta concepción se unifica en el trabajo, que se basa en el conocimiento objetivo y exacto de las leyes naturales para la creación de la sociedad de los hombres. La educación elemental se basa en último análisis en el concepto y en el hecho del trabajo, porque el orden social (conjunto de derechos y deberes) es introducido por el trabajo en el orden natural. El concepto del equilibrio entre orden social y orden natural sobre la base del trabajo, de la actividad práctica del hombre, crea la visión del mundo *elemental*, liberada de cualquier magia y cualquier brujería, y da motivo al desarrollo ulterior en una concepción *histórica, de movimiento*, del mundo. No es completamente exacto que la instrucción no sea también educación: el haber insistido demasiado en esta distinción ha sido un grave error y ya se verán sus efectos. Para que la instrucción no fuese también educación haría falta que el alumno fuese una mera pasividad, lo cual es absurdo en sí, aun cuando precisamente es negado por los defensores a ultranza de la pura educatividad contra la mera instrucción mecánica. La verdad es que el nexo instrucción-educación está representado por el trabajo vivo del maestro en cuanto que la escuela es aceleración y disciplinamiento de la formación del niño. Si el cuerpo magisterial es deficiente, su obra será aún más deficiente si se le exige más educación: hará una escuela retórica, no seria. Esto se ve aún mejor en la escuela media, para los cursos de literatura y filosofía. Antes los alumnos, por lo menos, dejaban la escuela con cierto bagaje de nociones históricas concretas: ahora que el profesor debería ser un filósofo y un esteta, los alumnos descuidan las nociones concretas y se llenan la cabeza de palabras sin sentido, rápidamente olvidadas. La lucha contra la vieja escuela era justa, pero se trataba de una cuestión de hombres más que de programas. En realidad un maestro mediocre puede lograr que los alumnos resulten más instruidos, no conseguirá nunca lograr que sean más cultos: la parte *mecánica* de la escuela la desempeñará | con 30
escrúpulo y conciencia, y el alumno, si es un cerebro activo, ordenará por su cuenta el "bagaje". Con los nuevos programas, que coinciden con un descenso en el nivel del cuerpo de profesores, no se tendrá "bagaje" y no habrá nada que ordenar. Los nuevos programas hubieran debido abolir completamente los exámenes: presentar un examen ahora debe ser terriblemente más "juego de azar" que antes. Bien o mal, una fecha es siempre una fecha, sea quien sea el profesor que examine, y una definición es siempre una definición. ¿Pero un juicio, un análisis estético o filosófico?

A mi parecer la eficacia [educativa] de la vieja escuela media italiana según la vieja ley Casati, se debía al conjunto de su organización y de sus programas más que a una voluntad expresa de ser escuela "educativa". En esta cuestión me pare-

ce que se puede decir lo que Carducci decía a propósito de la cuestión de la lengua: los italianos, en vez de hablar, se miran la lengua.[1] En la escuela eso se comprende pensando en la actividad del alumno. Los nuevos programas, en los teóricos que los han preparado y los defienden, cuanto más afirman y teorizan la actividad del discípulo y su colaboración activa con el docente, en realidad tanto más operan como si el discípulo fuese una mera pasividad. En la vieja escuela, pues, la organización misma daba la educación. ¿Cómo? El estudio del latín y el griego, de las lenguas, con el estudio de las literaturas y de las historias políticas respectivas, estaba en la base de esta educatividad. El carácter de educatividad se debía al hecho de que estas nociones no eran aprendidas para una finalidad práctica-profesional inmediata: la finalidad existía, pero era la formación cultural del hombre, y no se puede negar que esto sea un "interés". Pero el estudio en sí aparece como desinteresado. No se aprende latín y griego para hablar estas lenguas, para trabajar como camareros o intérpretes o qué sé yo. Se aprenden para conocer la civilización de esos dos pueblos, cuya vida se postula como base de la cultura mundial. La lengua latina o griega se aprende según la gramática, un poco mecánicamente: pero hay mucha exageración en la acusación de mecanicismo o aridez. Hay que tratar con
30 bis muchachitos, a los cuales es preciso hacer adquirir ciertos | hábitos de diligencia, de exactitud, de compostura física, de concentración psíquica en determinados objetos. ¿Un estudioso de treinta o cuarenta años sería capaz de permanecer ante un escritorio dieciséis horas seguidas, si de niño no hubiese adquirido "coactivamente", por "coacción mecánica", los hábitos psicofísicos adecuados?[2] Si se quiere producir estudiosos, hay que comenzar por ahí y es necesario presionar a todos para conseguir esos miles, o centenares, o incluso sólo docenas de estudiosos de gran clase, de los que precisa toda civilización. (Se podrá mejorar mucho, indudablemente, pero sobre esta base.)

Se aprende el latín, se lo analiza en sus miembros más elementales, se analiza como una cosa muerta, es cierto, pero cualquier análisis hecho por un niño no puede ser más que sobre una cosa muerta; por otra parte no hay que olvidar que donde se siguen estos estudios en estas formas, la vida de los romanos es un mito que en cierta medida ya ha interesado al niño y lo interesa ahora. La lengua está muerta, es anatomizada como un cadáver, es cierto, pero el cadáver revive continuamente en los ejemplos, en las narraciones. ¿Podría hacerse lo mismo con el italiano? Imposible. Ninguna lengua viva podría ser estudiada como el latín: sería o *parecería* absurdo. Ninguno de los muchachos conoce el latín cuando comienza su estudio con ese método analítico. Una lengua viva podría ser conocida y bastaría con que un muchacho la conociese para romper el encanto: todos irían a la escuela Berlitz, inmediatamente. El latín y el griego se presentan a la fantasía como un mito, incluso para el maestro. El latín no se estudia para aprender latín, se estudia para acostumbrar a los niños a estudiar, a analizar un cuerpo histórico que se puede tratar como un cadáver pero que continuamente se recompone en vida. En los ocho años de latín se estudia toda la lengua, desde Fedro a *Ennio* y a *Lattanzio*: un fenómeno histórico es analizado desde sus orígenes hasta su muerte

en el tiempo. Se estudia la gramática de una época, el vocabulario de un periodo
determinado, de un autor determinado, y luego se descubre que la gramática de
Fedro no es la de Cicerón, no es la de Plauto, etcétera, que un | mismo nexo de so- 31
nidos no tiene el mismo significado en las diversas épocas, en los distintos escritores.
Se comparan continuamente el italiano y el latín: pero cada palabra es un concepto,
una imagen, que adopta matices distintos en las épocas, en las personas, en las dos
lenguas comparadas. Se estudia la historia literaria, la historia de los libros escritos
en aquella lengua, la historia política, la gesta de los hombres que hablaban aque-
lla lengua. Este conjunto orgánico es el que determina la educación del muchacho,
el hecho de que aunque sólo sea materialmente ha recorrido todo aquel itinerario,
con aquellas etapas, etcétera, etcétera. Este estudio *educaba* sin declarar expresa-
mente ese propósito, incluso con la mínima intervención del maestro. Experiencias
lógicas, psicológicas, artísticas, etcétera, se realizaban sin reflexionar sobre ellas,
pero especialmente se realizaba una gran experiencia histórica, de desarrollo histó-
rico.

Naturalmente yo no creo que el latín y el griego tengan características tauma-
túrgicas intrínsecas: digo que en un determinado ambiente, en una determinada
cultura, con una determinada tradición, el estudio así graduado producía aquellos
determinados efectos. Puede sustituirse el latín y el griego y se les sustituirá útil-
mente, pero habrá que saber disponer didácticamente la nueva materia o la nueva
serie de materias, a fin de obtener resultados equivalentes de educación general
del hombre, partiendo desde el niño hasta la edad de la elección profesional. En
este periodo el estudio o la mayor parte del estudio debe ser desinteresado, o sea
no tener objetivos inmediatos o demasiado inmediatamente mediatos: debe ser for-
mativo, aunque sin dejar de ser "instructivo", esto es, rico en nociones concretas.

Creo que en la escuela moderna se está dando un proceso de progresiva degene-
ración: la escuela de tipo profesional, esto es, preocupada por un interés práctico
inmediato toma ventaja sobre la escuela "formativa" inmediatamente desinteresada.
Lo más paradójico es que este tipo de escuela se presenta y se predica como demo-
crática, mientras que, por el contrario, es precisamente ella la destinada a perpe-
tuar | las diferencias sociales. ¿Cómo se explica esta paradoja? Depende, me parece, 31 bis
de un error de perspectiva histórica entre cantidad y calidad. La escuela tradicional
era "oligárquica" porque sólo la frecuentaban los hijos de la clase superior desti-
nados a convertirse en dirigentes: pero no era "oligárquica" por la forma de su
enseñanza. No es la adquisición de capacidades directivas, ni es la tendencia a for-
mar hombres superiores lo que da carácter social a un tipo de escuela. El carácter
social de la escuela lo da el hecho de que cada estrato social tiene su propio tipo
de escuela, destinado a perpetuar en aquel estrato una determinada función tradi-
cional. Si se quiere romper esta trama, no hay que multiplicar y graduar los tipos
de escuela profesional, sino crear un tipo único de escuela preparatoria (elemen-
tal-media) que conduzca al joven hasta el umbral de la opción profesional, for-
mándolo entre tanto como hombre capaz de pensar, de estudiar, de dirigir o de
controlar a quien dirige. La multiplicación de tipos de escuelas profesionales tien-

de, pues, a crear nuevas estratificaciones internas, y de ahí nace la impresión de su tendencia democrática. Peón y obrero calificado, por ejemplo. Campesino y topógrafo o agrimensor, etcétera. Pero la tendencia democrática, intrínsecamente, no puede sólo significar que un peón se convierta en obrero calificado, sino que cualquier "ciudadano" pueda llegar a "gobernante" y que la sociedad lo coloque, aunque sea "abstractamente", en las condiciones generales de poder llegar a serlo: la "democracia política" tiende a hacer coincidir a gobernantes y gobernados, asegurando a cada gobernado el aprendizaje más o menos gratuito de la preparación "técnica" general necesaria. Pero en la realidad, el tipo de escuela prácticamente imperante demuestra que se trata de una ilusión verbal. La escuela va organizándose cada vez más en forma de restringir la base de la clase gubernamental técnicamente preparada, o sea con una preparación universal histórico-crítica.

32 Dogmatismo y criticismo-histórico en la escuela elemental y media: | la nueva pedagogía ha querido arrancar de raíz el dogmatismo escolar en el campo de la "instrucción", o sea del aprendizaje de nociones concretas, precisamente en el campo en el que un cierto dogmatismo es imprescindible prácticamente y puede ser absorbido y desleído sólo en el ciclo entero del curso escolar (no se puede enseñar la gramática histórica en los cursos elementales), se ve obligada luego a ver introducido el dogmatismo por excelencia en el campo del pensamiento religioso y a ver descrita toda la historia de la filosofía como una sucesión de locuras y delirios.

Enseñanza de la filosofía: creo que en las escuelas medias el nuevo método empobrece a la escuela y rebaja su nivel prácticamente (racionalmente el nuevo método es bellísimo y justísimo, pero prácticamente con la escuela tal como es, es una bellísima y racionalísima utopía). La filosofía "descriptiva" tradicional, reforzada por un curso de historia de la filosofía y por la lectura en casa de ciertos autores, me parece lo mejor. ¡Pero la filosofía descriptiva y definidora es una abstracción! Será una abstracción, como la gramática y las matemáticas, pero es necesaria. Uno igual a uno es una abstracción, pero nadie es conducido a pensar que una mosca es igual a un elefante. Incluso los instrumentos lógicos son abstracciones del mismo género, son como la gramática del pensar normal: y no son innatos, sino adquiridos históricamente. El nuevo método los *presupone* adquiridos, y puesto que tiene como fin la educación de los niños, en quienes no pueden pensarse *adquiridos*, es como si los pensase innatos. La lógica formal es como la gramática: es asimilada en forma "viva", aunque es necesariamente aprendida esquemáticamente: el discípulo no es un disco de gramófono, no es un recipiente pasivo. Así el
32 bis muchacho que se afana | con el barbara, el baralipton, etcétera.[3] Se fatiga, es cierto, y hay que hallar la forma de que él se canse lo indispensable y no más. Pero también es verdad que siempre deberá fatigarse para aprender y forzarse a sí mismo a privaciones y limitaciones de movimiento físico, o sea de un aprendizaje psicofísico. También el estudio es una tarea y muy fatigosa, con un aprendizaje especial nervioso-muscular, además de intelectual: es un proceso de adaptación, es un hábito adquirido con esfuerzo y dolor y aburrimiento. La participación de masas más amplias en la escuela media tiende a reducir la disciplina del estudio, a exigir

"facilidades". Muchos piensan además que la dificultad es artificial, porque están habituados a considerar como trabajo y fatiga sólo el trabajo manual. Es una cuestión compleja. Ciertamente, el hijo de una familia tradicionalmente de intelectuales supera más fácilmente el proceso de adaptación psicofísico: ya desde el primer día que entra a clase les lleva muchos puntos de ventaja a los demás alumnos, posee una ambientación ya adquirida por los hábitos familiares. Así el hijo de un obrero urbano sufre menos al entrar a una fábrica que un hijo de campesinos o que un campesino ya educado para la vida del campo. También el régimen alimenticio tiene su importancia, etcétera, etcétera.

He ahí por qué muchos del "pueblo" piensan que en la dificultad del estudio hay un "truco" en su perjuicio; ven al señor (para muchos, en las zonas rurales especialmente, "señor" quiere decir "intelectual") realizar con soltura y aparente facilidad el trabajo que a sus hijos les cuesta sangre y lágrimas, y piensan que debe de haber un "truco". En una nueva situación política, estas cuestiones se harán agudísimas y habrá que resistir a la tendencia de hacer fácil lo que no puede serlo sin resultar desnaturalizado. Si se quiere crear un nuevo cuerpo de intelectuales, hasta las más altas cimas, de un estrato social que tradicionalmente no ha desarrollado las aptitudes psicofísicas adecuadas, deberán superarse dificultades inauditas.

Cfr. *Cuaderno 12* (XXIX), pp. 9-12.

§ <56>. *Maquiavelo y la "autonomía" del hecho político.* Cuestión del ma- 33
quiavelismo y el antimaquiavelismo (todo verdadero "maquiavélico" comienza su actividad política con una refutación en forma de las doctrinas de Maquiavelo: ejemplo, los jesuitas y Federico II de Prusia). Importancia de la cuestión del maquiavelismo en el desarrollo de la ciencia de la política: en Italia, al menos, la ciencia política se ha desarrollado sobre este tema. Construir una bibliografía crítica sobre el tema. ¿Qué significado tiene la demostración hecha, en forma cumplida, por Croce, de la autonomía del momento político-económico? ¿Puede decirse que Croce no habría llegado a este resultado sin la aportación cultural del marxismo y del materialismo histórico? Recordar que en un punto (ver) Croce dice que se asombra de cómo nunca nadie haya pensado en decir que Marx realizó, para una clase moderna determinada, la misma obra realizada por Maquiavelo.[1] ¿Sería posible, partiendo de esta posición incidental de Croce, deducir la poca justeza de su reducción del materialismo histórico a un simple canon empírico de metodología histórica?

Otras cuestiones: dada la autonomía de la política, ¿qué relación dialéctica entre ésta y las otras manifestaciones históricas? Problema de la dialéctica en Croce y su posición de una "dialéctica de los distintos": ¿no es una contradicción en los términos, una "*ignorantia* de los elencos"? Dialéctica puede darse sólo de los opuestos, negación de la negación, no relación de "implicación".

El arte, la *moral*, la *filosofía* "*sirven*" a la *política*, *o sea se* "*implican*" *en* la política, pueden reducirse a un momento de ésta y no viceversa: la política destruye

el arte, la filosofía, la moral: puede afirmarse, según estos esquemas, la prioridad del hecho político-económico, o sea la "estructura" como punto de referencia y de
33 bis "causación" dialéctica, no mecánica, de las | superestructuras.

El punto de la filosofía crociana del que es necesario partir me parece precisamente su llamada dialéctica de los distintos; hay una exigencia real en esta posición, pero hay también una contradicción en los términos: hay que estudiar estos elementos para desarrollarlos críticamente. Ver las objeciones no verbalistas de la escuela de Gentile a los "distintos" de Croce; remontarse a Hegel: ¿es "completamente" exacta la reforma del hegelianismo ralizada por Croce-Gentile? ¿No han hecho a Hegel más "abstracto"?, ¿no han eliminado la parte más realista, más historicista? ¿y no es precisamente de ahí [por el contrario] de donde ha nacido esencialmente el marxismo? Es decir, ¿no es la superación del hegelianismo hecha por Marx el desarrollo histórico más fecundo de esta filosofía, mientras que la reforma de Croce-Gentile es simplemente una "reforma" y no una superación? ¿Y no ha sido precisamente el marxismo el que hizo desviarse a Croce y Gentile, puesto que ambos comenzaron por el estudio de Marx? (¿por razones implícitamente políticas?) Vico-B. Spaventa como eslabón de conjunción respectivamente para Croce y Gentile con el hegelianismo. ¿Pero no es esto un hacer retroceder la filosofía de Hegel a una fase precedente? ¿Puede ser pensado Hegel sin la revolución francesa y las guerras de Napoleón, esto es, sin las experiencias vitales e inmediatas de un periodo histórico intensísimo en el que todas las concepciones pasadas fueron criticadas por la realidad en curso en forma perentoria? ¿Acaso Vico y Spaventa podían ser algo parecido? (¿Incluso Spaventa, que participó en hechos históricos de alcance regional y provincial, en comparación con los del 89 al 1815 que trastornaron todo el mundo civilizado de entonces y obligaron a pensar "mundialmente"? ¿Que pusieron en movimiento a la "totalidad" social, a todo el género humano concebible, a todo el "espíritu"? He ahí por qué Napoleón pudo parecerle a Hegel ¡el "espíritu del mundo" a caballo!) ¿Qué "movimiento" histórico real testimonia la filosofía de Vico? No obstante que su genialidad consista precisamente en haber concebido el vasto mundo desde un rinconcito muerto de la historia,
34 ayudado por la concepción unitaria | y cosmopolita del catolicismo... Ahí se encuentra la diferencia esencial entre Vico y Hegel, entre dios y Napoleón-espíritu del mundo, entre la pura especulación abstracta y la "filosofía de la historia" que deberá conducir a la identificación de filosofía e historia, del hacer y el pensar, del "proletariado alemán como único heredero de la filosofía clásica alemana".[2]

Cfr. *Cuaderno 10* (XXXIII), pp. 25a-26a.

§ <57>. *Vincenzo Cuoco y la revolución pasiva.* Vincenzo Cuoco llamó revolución pasiva a la que tuvo lugar en Italia como contragolpe a las guerras napoleónicas. El concepto de revolución pasiva me parece exacto no sólo para Italia, sino también para los demás países que modernizaron el Estado a través de una serie de reformas o de guerras nacionales, sin pasar por la revolución política de

tipo radical-jacobino. Ver en Cuoco cómo desarrolla el concepto para Italia.[1]

§ <58>. [Literatura popular.] Atkinson N., *Eugène Sue et le roman-feuilleton*. En 8º, pp. 226, París, Nizet et Bastard, 40 fr.[1]

Cfr. *Cuaderno 21* (XVII), p. 155.

§ <59>. [Historia de las clases subalternas.] Rosmini A., *Saggio sul comunismo e sul socialismo*, publicado bajo la supervisión y con un prefacio de A. Canaletti Gaudenti. En 16º, pp. 85, Roma, Signorelli, L. 6.[1] (Hay que verlo junto con las encíclicas papales emanadas antes del 48 y citadas en el Sillabo de Pío IX, como comentario italiano al primer parágrafo del *Manifiesto*;[2] cfr. también el capítulo bibliográfico en *Mazzini* de Salvemini.)[3]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 5.

§ <60>. *Temas de cultura.*[a] Una reseña crítico-bibliográfica sobre la cuestión del capitalismo antiguo: comparación entre las dos ediciones, francesa e italiana, del libro de Salvioli,[1] artículos y libros de Corrado Barbagallo (por ejemplo *L'Oro e il fuoco*) y polémica con Giovanni Sanna.[2] Característico en Barbagallo el "tono" de estos escritos: la polémica recuerda la cuesión del siglo XVIII sobre antiguos y modernos ¿Qué importancia y significado tuvo esta polémica dieciochesca? Fue la expresión de la conciencia en vía de desarrollo de que ya se había iniciado una nueva fase histórica, completamente renovadora de todos los modos de existencia, radicalmente trastornadora del pasado. Confrontación con lo que escribe Antonio Labriola en el fragmento "Da un recolo all'altro" sobre el significado | del nuevo 34 bis
calendario instaurado por la Revolución francesa[3] (entre el mundo antiguo y el mundo cristiano no hubo una conciencia de separación tan profunda: la historia del calendario mencionada por Labriola demuestra esta ausencia).[4] ¿Qué significado tiene la polémica actual (moderna) sobre el capitalismo antiguo? Ésta es indudablemente reaccionaria, tiende a difundir el escepticismo, a quitar a los hechos económicos todo valor de desarrollo y de progreso; sin embargo, la polémica va dirigida a pequeños círculos de estudiosos profesionales y ni siquiera muy significativos, no es un elemento de cultura como lo fue la polémica dieciochesca. La posición de Barbagallo es típica del llamado "materialismo histórico" italiano, porque Barbagallo se declara todavía "materialista histórico" (cfr. su polémica con Croce en la *Nuova Rivista Storica* de 1928-29).[5] Vinculado a Guglielmo Ferrero y al lorianismo.

[a] En el manuscrito el título original: *Revistas tipo* fue cancelado y sustituido por: *Temas de cultura*.

Estudio sobre la función mundial de Londres: cómo se constituyó históricamente y cómo en la posguerra encontró competidores: un aspecto, técnico, de la hegemonía anglosajona y de la libra esterlina en el mundo: intentos de Nueva York y de París para suplantar a Londres. ¿Cuánto rinde al capitalismo inglés esta hegemonía? En algunos escritos de Einaudi hay amplias alusiones a este tema. El libro de Mario Borsa sobre Londres. El libro de Angelo Crespi sobre el imperialismo británico.[6]

El tema fue tratado por el Presidente del Westminster (Banco) en el discurso pronunciado con ocasión de la asamblea de 1929: el orador aludió a las lamentaciones de que los esfuerzos realizados por conservar la posición de Londres como centro financiero internacional imponen sacrificios excesivos a la industria y al comercio, pero observó que el mercado financiero de Londres produce una utilidad que contribuye en gran medida a saldar el déficit de la balanza comercial. Según una encuesta realizada por el Ministerio de Comercio resulta que en el 28 esta contribución fue de 65 millones de libras esterlinas, en el 27 de 63 millones, en el 26 de 60 millones: esta actividad debe considerarse por lo tanto como una de las mayores industrias exportadoras inglesas. Hay que tomar en cuenta la importante parte
35 que corresponde a Londres | en la exportación de capitales, que produce una renta anual de 285 millones de libras esterlinas y que facilita la exportación de mercancías inglesas porque las inversiones inglesas aumentan la capacidad de adquisición de los mercados extranjeros. El exportador inglés encuentra además, en el mecanismo que las finanzas internacionales se han creado en Londres, facilidades bancarias, cambiarias, etcétera, superiores a las existentes en cualquier otro país. Es evidente, pues, que los sacrificios hechos para que Londres conserve su supremacía en el campo de las finanzas internacionales están ampliamente justificados por las ventajas que de ellos se derivan, pero para conservar esta supremacía es esencial que el sistema monetario inglés tenga como base el libre movimiento del oro. Cualquier medida que entorpeciese esta libertad iría en perjuicio de Londres como centro internacional para el dinero a vistas. Los depósitos extranjeros hechos en Londres a este título representan sumas importantísimas puestas a disposición de aquella plaza. Si estos fondos dejasen de afluir, la tasa del dinero sería quizá más estable, pero indudablemente sería más elevada.[7]

¿Qué expresiones comerciales económicas han nacido de esta función de Londres y que se encuentran en la lectura de periódicos y revistas económicas?

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 7-8.

§ <61>. *Filosofía-ideología, ciencia-doctrina.* Cfr. Gaëtan Pirou, *Doctrines sociales et science économique,* Librairie du Recueil Sirey, París. (Capitoli. Science économique et socialisme. Science et doctrines économiques. Nouveaux aspects du coopératisme. L'état actuel de la science économique en France. Fondament de la valeur et lois de l'échange. M. Pantaleoni et la théorie économique). El autor distingue las teorías dirigidas

a explicar los hechos económicos (ciencia económica) de las teorías *dirigidas a modificar* los hechos *económicos* y sociales (que él llama doctrinas sociales). Indaga luego las relaciones que se quieren establecer entre las doctrinas sociales y la ciencia económica, considerando en particular la pretensión manifestada en ocasiones por el liberalismo y el marxismo de estar de acuerdo con la ciencia, mientras que se trata de cosas distintas. "La verdad nos parece ser que ciencia y doctrina se desarrollan en planos diferentes, | y que las doctrinas no son nunca la 35 bis
simple prolongación, en el futuro, de la curva de la evolución o la deducción obligatoria de las enseñanzas de la ciencia". Remitiéndose a Sorel, el autor escribe también que "las doctrinas deben ser estudiadas no como verdades puestas en fórmulas, sino como fuerzas puestas en acción". Alfonso De Pietri-Tonelli, da un comentario bibliográfico del cual (en la *Rivista di Politica Economica*, 31 de marzo de 1930)[1] he tomado las líneas precedentes, remite a su curso de política económica, en el cual debe de haber hecho las mismas distinciones, incluso aquella de las "fuerzas puestas en acción" que correspondería a su teoría de los impulsos.

Cuestión de las relaciones entre ciencia y vida. El marxismo no es una simple doctrina social, según la distinción de Pirou, porque "manifiesta la pretensión" incluso de explicar la "ciencia", o sea de ser más ciencia que la "ciencia". En la cuestión de ideología-filosofía = doctrina-ciencia, *entra también* la cuestión del "primitivismo" o "irreductibilidad" del momento político o práctico. La ideología = hipótesis científica de carácter educativo energético, verificada [y criticada] por el desarrollo real de la historia, o sea convertida en ciencia (hipótesis real), sistematizada.

§ <62>. *Arte militar y política.* Sentencias tradicionales que responden al sentido común de las masas humanas: "Los generales, dice Jenofonte, deben superar a los demás no en la suntuosidad de la mesa y en los placeres, sino en la capacidad y en las fatigas". "Difícilmente podrá inducirse a los soldados a sufrir las penurias e incomodidades que derivan de la ignorancia o la culpa de su comandante; pero cuando son producidas por la necesidad, todos están prontos a sufrirlas." "Arriesgarse con el peligro propio es valor, con el de los otros es arrogancia (Pietro Colletta."[1]

Diferencia entre audacia-intrepidez y valor: el primero es instintivo e impulsivo; el valor, por el contrario, se adquiere mediante la educación y a través del hábito. Para permanecer largo tiempo en las trincheras se necesita "valor", o sea perseverancia en la intrepidez, que puede ser dada o por el terror (certidumbre de morir si no se permanece

ahí) o por la convicción de hacer algo necesario (valor).

36 § <63>. *Epistolario Sorel-Croce.* Recordar que en 1929, después de la publicación de una carta en la que Sorel hablaba de Oberdan,[1] aparecieron publicaciones en las que se protestaba por algunas expresiones de las cartas y se atacaba a Sorel (una publicación particularmente violenta de Arturo Stanghellini fue reproducida por *L'Italia Letteraria* de aquella época).[2] El epistolario fue interrumpido en el número siguiente de la *Crítica* y reanudado, sin mención alguna del incidente, pero con algunas novedades: muchos nombres fueron dados sólo con las iniciales y se tuvo la impresión de que algunas cartas no fueron publicadas. A partir de este punto comienza en el periodismo una valoración nueva de Sorel, y de sus relaciones con Italia.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 74.

§ <64>. *"Historia y Antihistoria"*. "Son verdaderamente pocos los que reflexionan y son al mismo tiempo capaces de actuar. La reflexión amplía, pero debilita; la acción reaviva, pero limita." Goethe, *W. Meister* (VIII, 5).[3]

§ <65>. *Pasado y presente.* Artículo de Salvatore di Giacomo sobre la "impracticabilidad" de las calles populares de Nápoles para los "soñadores" y los "poetas"; de las ventanas caían los tiestos de flores para aplastar los bombines y sombreros de paja de los señores e incluso los cráneos contenidos en ellos (artículo en el *Giornale d'Italia* del 20).[1] Episodio de los tomates que cuestan y de las piedras que no cuestan. Sentido de distanciamiento, de la diferenciación en un ambiente primitivo "calentado", que cree próxima la impunidad y se revela abiertamente. Este mismo ambiente primitivo, en tiempos "normales", es socarronamente adulador y servil. Episodio del cazurro veneciano, contado por Manzoni a Bonghi: se deshacía en inclinaciones arrastrando el sombrero ante los caballeros, pero saludaba sobriamente ante las iglesias; interrogado sobre este aparente menor respeto por las cosas sagradas, respondió guiñando el ojo: "Con los santos no se juega".[2] ¿Cómo aparecía la diferenciación en una ciudad moderna? Ejemplos y episodios.

§ <66>. *El elemento militar en política.* Cuando se analiza la serie de fuerzas sociales que han operado en la historia y operan en la actividad política de un
36 bis conjunto estatal, hay que dar un justo | lugar al elemento militar y al elemento
burocrático, pero hay que tener presente que en esta designación no entran puramente los elementos militares y burocráticos en activo, sino los estratos sociales de

los que estos elementos, en aquel determinado conjunto estatal, son reclutados tradicionalmente. Un movimiento político puede ser de carácter militar aunque el ejército como tal no participe abiertamente en él, un gobierno puede ser militar aunque no esté formado por militares. En determinadas situaciones puede suceder que convenga no descubrir el ejército, no hacerlo salir de la constitucionalidad, no llevar la política entre los soldados, como suele decirse, para mantener la homogeneidad entre oficiales y soldados en un terreno de aparente neutralidad y superioridad sobre las "facciones". No hay que olvidar que el ejército reproduce la estructura social de un Estado y que por ello la política introducida en aquél puede reproducirse en distensiones externas, disgregando la formación militar.[a] Todos estos elementos de observación no son absolutos: deben ser "relativizados" según los diversos momentos históricos y los diversos Estados.

La primera investigación es ésta: ¿existe en un determinado país un estrato social difuso para el cual la carrera militar y burocrática sea un elemento muy importante de vida económica y de afirmación política (participación efectiva en el poder, aunque sea indirectamente, por "chantaje")? En la Europa moderna este estrato se puede identificar en la burguesía rural mediana y pequeña, más o menos difundida según el desarrollo de las fuerzas industriales por una parte y de la reforma agraria por la otra. Es evidente que la carrera militar y burocrática no puede ser monopolio de este estrato; pero dos elementos son importantes para determinar una particular homogeneidad y energía de directivas en este estrato, dándole una supremacía política y una función decisiva sobre el conjunto. La función social que realiza y la psicología que es determinada por esta función. Este estrato está habituado a mandar directamente a núcleos de hombres, aunque sean exiguos, a mandar "políticamente", no "económicamente": no tiene funciones económicas en el sentido | 37
moderno de la palabra; tiene una renta porque tiene una propiedad "bruta" de la tierra e impide al campesino que mejore su existencia: vive a costa de la miseria crónica y el trabajo prolongado del campesino. Cada mínimo intento de organización del trabajo campesino (organización autónoma) pone en peligro su nivel de vida y su posición social. Por consiguiente, energía máxima en la resistencia y el contraataque. Este estrato encuentra sus límites en su "inhomogeneidad" social y en su dispersión territorial: estos elementos explican otros fenómenos que le son propios: la volubilidad, la multiplicidad de sistemas seguidos, la rareza de las ideologías aceptadas, etcétera. La voluntad se ha decidido por un fin, pero es latente y necesita un largo proceso para centralizarse organizativa y políticamente. El proceso se acelera cuando la "voluntad" específica de este estrato coincide con una

[a] En el manuscrito aparece añadida a pie de página, en época posterior, la siguiente nota: "Observar que se trata de educar establemente una capa militar en la sociedad, con las asociaciones de ex-combatientes, de oficiales en retiro, etcétera, vinculada al ejército permanente (o sea al Estado Mayor) y movilizable en caso necesario sin necesidad de movilizar al ejército regular, que mantiene su función de reserva alarmada, y que no puede dejar de ser influido por estas fuerzas militares extraejército".

voluntad genérica o específica de la clase alta: no sólo el proceso se acelera, sino que aparece entonces la "fuerza militar" de este estrato, que en ocasiones dicta leyes a la clase alta, por lo que respecta a la solución específica, o sea la "forma" de la solución. Aquí funcionan las leyes ya observadas en otra parte de las relaciones ciudad-campo:[1] la fuerza de la ciudad se convierte automáticamente en fuerza del campo, pero en el campo los conflictos asumen de inmediato formas agudas y personales, por la ausencia de márgenes económicos y por la mayor compresión "normal" ejercida de arriba hacia abajo, por lo tanto las reacciones en el campo deben ser más rápidas y decididas. Este estrato comprende y ve que el origen de sus desdichas está en la ciudad, en las fuerzas de la ciudad, y por eso comprende que "debe" dictar la solución a las clases altas urbanas, para apagar el origen de la hoguera, aunque tal cosa no conviniera inmediatamente a las clases altas urbanas, o por ser demasiado dispendioso o demasiado peligroso a largo plazo (estas clases son más refinadas y ven ciclos amplios de acontecimientos, no sólo el interés "físico" inmediato). En este sentido debe entenderse la función directiva de este estrato, y no en sentido absoluto: sin embargo no es poca cosa.

Así pues, en una serie de países, influencia del elemento militar en la política
37 bis no | ha significado solamente influencia y peso del elemento técnico militar, sino influencia y peso del estrato social en el cual el elemento técnico militar (oficiales subalternos en particular) tiene especialmente su origen. Este criterio me parece que se presta bien para analizar el aspecto más recóndito de aquella determinada forma política que se suele llamar cesarismo o bonapartismo y distinguirla de otras formas en las que predomina el elemento técnico militar, quizá en formas aún más visibles y exclusivas.

España y Grecia ofrecen dos ejemplos típicos, con rasgos similares y disímiles. En España hay que tomar en cuenta algunos detalles: grandeza del territorio y escasa densidad de la población campesina. Entre el noble latifundista y el campesino no existe una vasta burguesía rural: escasa importancia de la oficialidad subalterna como fuerza en sí. Los gobiernos militares son gobiernos de grandes generales. Pasividad de las masas campesinas como ciudadanía y como masa militar. Si en el ejército se verifica disgregación es en sentido vertical, no horizontal, por la competencia de las camarillas dirigentes: las masas de soldados siguen de costumbre a sus respectivos jefes que luchan entre sí. El gobierno militar es un paréntesis entre dos gobiernos constitucionales: el elemento militar es la reserva permanente del "orden", es una fuerza política permanentemente operante "de modo público". Lo mismo sucede en Grecia, con la diferencia de que el territorio griego está desparramado en sus islas y que una parte de la población más enérgica y activa está siempre en el mar, lo que hace todavía más fácil la intriga y el complot militar: el campesino griego es tan pasivo como el español, pero en el cuadro de la población total, el griego es más enérgico y activo siendo marinero y estando casi siempre lejos de su casa, de su centro político, la pasividad general debe ser analizada diferentemente y la solución del problema político no puede ser la misma. Lo que
38 resulta notable es que en | estos países la experiencia del gobierno militar no crea

una ideología política y social permanente, como por el contrario sucede en los países "cesaristas", por así decirlo. Las raíces son las mismas: equilibrio de las clases urbanas en lucha, que impide la "democracia" normal, el gobierno parlamentario, pero en este equilibrio la influencia del campo es diferente. En España el campo, pasivo completamente, permite a los generales de la nobleza terrateniente servirse políticamente del ejército para restablecer el orden, o sea el predominio de las clases altas, dando un matiz especial al gobierno militar de transición. En otros países el campo no es pasivo, pero su movimiento no está coordinado políticamente con el urbano: el ejército debe permanecer neutral, mientras sea posible, para evitar su disgregación horizontal: entra en escena la "clase militar-burocrática", la burguesía rural, que, con medios militares, sofoca el movimiento en el campo (inmediatamente más peligroso), en esta lucha encuentra una cierta unificación política e ideológica, encuentra aliados en la ciudad en las clases medias (función de los estudiantes de origen rural en la ciudad), impone sus métodos políticos a las clases altas, que deben hacerle muchas concesiones y permitir una determinada legislación favorable: en suma, consigue impregnar el Estado con sus intereses hasta cierto punto y sustituir al personal dirigente, siguiendo manteniéndose armada en el desarme general y amenazando continuamente con la guerra civil entre sus própias fuerzas armadas y el ejército nacional, si la clase alta no le da ciertas satisfacciones. Este fenómeno adopta siempre formas particulares históricamente: César representa una combinación de elementos distinta de la representada por Napoleón I, éste distinta de la de Napoleón III, o de la de Bismarck, etcétera. En el mundo moderno, Zivkovich se aproxima al tipo español (¿Zankof al cesarismo?), etcétera. Estas observaciones no son esquemas sociológicos, son criterios prácticos de interpretación histórica y política que en cada ocasión, desde la aproximación esquemática | deben 38 bis
incorporarse en un análisis histórico-político concreto.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 15-17.

§ <67>. *Grandeza relativa de las potencias.* Elementos sobre los que puede calcularse la jerarquía de poder de los Estados: 1] extensión del territorio, 2] fuerza económica, 3] fuerza militar, (4] posibilidad de imprimir a su actividad una dirección autónoma, cuya influencia deban sufrir las otras potencias). El cuarto elemento es consecuencia de los tres primeros y es precisamente el modo como se manifiesta el ser gran potencia. El carácter del tercer elemento compendia también la extensión territorial (con una población relativamente alta) y la fuerza económica. En el elemento territorial debe considerarse la posición geográfica: en la fuerza económica hay que distinguir la capacidad industrial y agrícola (producción) de la fuerza financiera. Por otra parte, un elemento imponderable es la posición ideológica que una cierta potencia ocupa en el mundo en cuanto que representa las fuerzas progresistas de la historia.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), p. 13.

§ <68>. *Il libro di Don Chisciotte* de E. Scarfoglio [Alfredo Oriani]. Es un episodio de la lucha para rejuvenecer la cultura italiana y desprovincializarla. En sí el libro es mediocre. Vale para su época y porque seguramente fue el primer intento en ese género.

Teniendo que escribir sobre Oriani es de señalarse el párrafo que le dedica Scarfoglio (p. 227 de la edición Mondadori, 1925).[1] Para Scarfoglio (que escribe hacia 1884) Oriani es un débil, un derrotado, que se consuela demoliendo todo y a todos: "El señor de Banzole tiene la memoria abarrotada de lecturas apresuradas y fragmentarias, de teorías mal entendidas y mal digeridas, de fantasmas mala y débilmente formados; para colmo, el instrumento de la lengua no se halla demasiado firme en sus manos".[2] Es interesante una cita, probablemente del libro *Quartetto*, en donde Oriani escribe: "Vencido en todas las batallas e insultado como todos los vencidos, no descendí nunca ni descenderé jamás a la necedad de la réplica, a la bajeza del lamento: los vencidos están equivocados".[3] Este fragmento me parece fundamental en el carácter de Oriani, que era un inconstante, siempre descontento de todos porque nadie reconocía su genio y que, en el fondo, renunciaba a com-
39 batir para imponerse, o sea que él | mismo tenía una bien extraña estimación de sí mismo. Es un seudo-titán; y no obstante ciertas innegables dotes, predomina en él el genio incomprendido de provincia que sueña con la gloria, el poder, el triunfo, exactamente como la damisela sueña con el príncipe azul.

§ <69>. *Sobre los partidos.* En cierto punto del desarrollo histórico, las clases se apartan de sus partidos tradicionales, o sea que los partidos tradicionales en aquella especial forma organizativa, con aquellos hombres determinados que los constituyen y los dirigen, no representan ya a su clase o fracción de clase. Ésta es la crisis más delicada y peligrosa, porque abre la puerta a los hombres providenciales o carismáticos. ¿Cómo se crea esta situación de contraste entre representantes y representados, que del terreno de las organizaciones privadas (partidos o sindicatos) no puede dejar de reflejarse en el Estado, fortaleciendo de modo formidable el poder de la burocracia (en sentido lato: militar y civil)? En cada país el proceso es distinto, si bien el contenido es el mismo. La crisis es peligrosa cuando se difunde en todos los partidos, en todas las clases, esto es, cuando no se produce, en forma aceleradísima, el paso de las tropas de uno o varios partidos a un partido que englobe mejor los intereses generales. Este último es un fenómeno orgánico [y normal], aun cuando su ritmo de realización sea rapidísimo en comparación con los periodos normales: representa la fusión de una clase bajo una sola dirección para resolver un problema dominante y existencial. Cuando la crisis no encuentra esta solución orgánica, sino la del hombre providencial, significa que existe un equilibrio estático, que ninguna clase, ni la conservadora ni la progresista, posee la fuerza

necesaria para triunfar, sino que también la clase conservadora tiene necesidad de un amo.

Cfr. *Cuaderno 13* (XXX), pp. 14a-15.

§ <70>. *Sorel, los jacobinos, la violencia.* Ver cómo Sorel concilia su odio contra los jacobinos-optimistas y sus teorías de la violencia. Contra los jacobinos son continuas las filípicas de Sorel. (Ver la *Lettre à M. Daniel Halévy* en el *Mouvement Socialiste*, 16 de agosto y 15 de septiembre de 1907.)[1]

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), p. 73 bis.

§ <71>. *La ciencia.* Junto a la más superficial infatuación por la ciencia, existe 39 bis
en realidad la mayor ignorancia de los hechos y métodos científicos, que son cosas muy difíciles y que se vuelven cada vez más difíciles por la progresiva especialización de nuevas ramas del conocimiento. Superstición científica que conlleva ilusiones ridículas y concepciones aún más infantiles que las religiosas. Nace una especie de espectativa del país de la Cucaña, en donde las fuerzas de la naturaleza, sin casi ninguna intervención del esfuerzo humano, darán en abundancia a la sociedad lo necesario para satisfacer sus necesidades. Contra esta infatuación cuyos peligros ideológicos son evidentes (la fe supersticiosa en la fuerza del hombre conduce paradójicamente a esterilizar las bases de esta misma fuerza), es preciso combatir con diversos medios, de los que el más importante debería ser un mayor conocimiento de las nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia por medio de científicos y estudiosos serios y no ya por medio de periodistas omnisapientes y autodidactos presuntuosos.

Se espera "demasiado" de la ciencia, y por eso no se sabe valorar lo que la ciencia ofrece de verdaderamente real.

Cfr. *Cuaderno 11* (XVIII), pp. 53-53 bis.

§ <72>. *El nuevo intelectual.* El tipo tradicional de intelectual: el literato, el filósofo, el poeta. Por eso el periodista vulgar, que cree ser literato, filósofo, artista, cree ser el "verdadero" intelectual.

En el mundo moderno, la educación técnica, implícitamente vinculada al trabajo industrial incluso más primitivo (manual), forma la base del "nuevo intelectual": es sobre esta base que hay que trabajar para desarrollar el "nuevo intelectualismo". Ésta ha sido la línea de *Ordine Nuovo* (recordar esta idea para el capítulo "Pasado y presente"). El abogado, el empleado, son el tipo corriente de intelectual, que se cree investido de una gran dignidad social: su modo de ser es la "elocuencia" motriz de los afectos. Nuevo intelectual-constructor, organizador, "persuasor perma-

nentemente" e incluso superior al espíritu abstracto matemático: de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción "humanista-histórica", | sin la cual
40 se permanece como "especialista" y no se llega a "dirigente" (especialista de la política).

Cfr. *Cuaderno 12* (XXIX), p. 12a.

§ <73>. *Lorianismo.* ¿Mencioné ya la necesidad de incluir a Corso Bovio[1] en el cuadro del lorianismo? Hay que incluirlo, recordando mantener las distancias para la perspectiva. Corso Bovio entra en el cuadro en este sentido: así como ciertos flamencos (me parece que Téniers) ponen siempre un perrito en sus cuadros de ambiente, así Corso Bovio está en el cuadro del lorianismo. Y seguramente el perrito es ya un animal demasiado grande: una polilla sería más adecuada para representarlo.

Cfr. *Cuaderno 28* (III), p. 14.

§ <74>. *G. B. Angioletti.* En *L'Italia Letteraria* del 18 de mayo de 1930 se reproduce una serie de intervenciones a propósito de una discusión entre Angioletti y Guglielmo Danzi, quien, en el diario *La Quarta Roma* del 30 de abril de 1930, atacó a Angioletti por su pasado político, por lo que parece. Angioletti consignó a sus padrinos Nosari y Ungaretti una nota con los datos esenciales de su estado de servicio militar, político, periodístico. Angioletti habría participado en los sucesos de Milán del 15 de abril de 1919 y en 1923 habría sido codirector de la *Scure* de Piacenza con Barbiellini.[1]

§ <75>. *Pasado y presente.* Reforma luterana —calvinismo inglés— en Francia racionalismo dieciochesco y pensamiento político concreto (acción de masas). En Italia no ha habido nunca una reforma intelectual y moral que involucrase a las masas populares. Renacimiento, filosofía francesa del ochocientos, filosofía alemana del novecientos son reformas que afectan solamente a las clases altas y a menudo sólo a los intelectuales: el idealismo moderno, en la forma crociana, es indudablemente una reforma, y tuvo cierta eficacia, pero no afectó a masas notables y se disgregó a la primera contraofensiva. El materialismo histórico,[a] por tanto, tendrá o podrá tener esta función no sólo totalitaria como concepción del mundo, sino totalitaria en cuanto que afectará a toda la sociedad hasta sus más profundas raíces. Recordar las polémicas (Go-

[a] En el manuscrito: "mat-histórico".

betti, Missiroli, etcétera) sobre la necesidad de una reforma, entendida mecánicamente.[1]

§ <76>. *Vittorio Macchioro y América.* Vittorio Macchioro ha escrito un libro. *Roma capta. Saggio intorno alla religione romana.* Casa Ed. G. Principato, Messina, en el que toda la construcción se basa en la "fantástica pobreza del pueblo romano".[1] En 1930 fue a América y envió unos artículos al *Mattino* de Nápoles y en el primero (del 7 de marzo) éste es el tema (cfr. *L'Italia Letteraria* del 16 de marzo de 1930): "El americano no tiene fantasía, no sabe crear imágenes. No creo que, fuera de la influencia europea [(!)], llegue a darse nunca un gran poeta o un gran pintor americano. La mentalidad americana es esencialmente práctica y técnica: de ahí una particular sensibilidad para la cantidad, esto es, para las cifras. Así como el poeta es sensible a las imágenes, o el músico es sensible a los sonidos, así el americano es sensible a las cifras. —Esta tendencia a concebir la vida como hecho técnico, explica la misma filosofía americana. El pragmatismo brota precisamente de esta mentalidad que no valora y no capta lo abstracto. James y más aún Dewey son los productos más genuinos de esta inconsciente necesidad de tecnicismo, por lo que la filosofía es sustituida por la educación, y una idea abstracta vale no por sí misma, sino sólo en la medida en que puede traducirse en acción. ("La fantástica pobreza del pueblo romano impulsó a los romanos a concebir la divinidad como una energía abstracta, la cual se manifiesta sólo en la acción"; cfr. *Roma capta.*) Y por esto América es la tierra típica de las iglesias y las escuelas, donde lo teorético se injerta en la vida".[2] 40 bis

Me parece que la tesis de Macchioro es un gorro a la medida de todas las cabezas.

§ <77>. *Revistas tipo.* Una sección permanente sobre las corrientes científicas. Pero no para divulgar nociones científicas. Para exponer, criticar y encuadrar las "ideas científicas" y sus repercusiones sobre las concepciones del mundo y para promover el principio pedagógico-didáctico de la "historia de la ciencia y de la técnica como base de la educación formativa-histórica en la nueva escuela".

EL CANTO DÉCIMO DEL INFIERNO 1

§ <78>. Cuestión sobre "estructura y poesía" en la *Divina Comedia* según B. Croce y Luigi Russo.[1] Lectura de Vincenzo Morello como "corpus vile".[2] Lectura de Fedele Romani sobre Farinata.[3] De Sanctis.[4] Cuestión de la "representación indirecta" y de las didascalias en el drama:

¿tienen las didascalias un valor artístico? ¿contribuyen a la representación de los caracteres? En cuanto que limitan el arbitrio del actor y caracterizan más concretamente el personaje dado, ciertamente. El caso del *Don Juan* de Shaw con el apéndice del pequeño manual de John Tanner: este apéndice es una didascalia, de la que un actor inteligente puede y debe extraer elementos para su interpretación.[5] La pintura pompeyana de Medea que mata a los hijos tenidos con Jasón: Medea es representada con el rostro cubierto: el pintor no sabe o no puede representar aquel rostro.[6] (Está sin embargo el caso de Niobe, pero en escultura: cubrir el rostro habría significado quitar a la obra su propio contenido.) Farinata y Cavalcante: el padre y el suegro de Guido. Cavalcante es el *castigado del círculo.* Nadie ha observado que si no se toma en cuenta el drama de Cavalcante, en aquel círculo no se ve *en vivo* el tormento del condenado: la *estructura* hubiera debido conducir a una valoración estética más exacta del canto, porque cada castigo es representado en vivo. De Sanctis señaló la aspereza contenida en el canto por el hecho de que Farinata cambia de carácter de golpe: después de haber sido *poesía* se convierte en *estructura,* él explica, sirve de cicerone a Dante. La representación poética de Farinata fue admirablemente revisada por Romani: Farinata es *una serie de estatuas.* Luego Farinata recita una *didascalia.* El libro de Isidoro del Lungo sobre la *Cronica* de Dino Compagni: en él se establece la fecha de la muerte de Guido.[7] Es extraño que los eruditos no hayan pensado antes en servirse del Canto x para establecer aproximadamente esta fecha (¿lo ha hecho alguno?). Pero ni siquiera la averiguación hecha por Del Lungo sirvió para in-
1 bis terpretar la figura de Cavalcante | y para dar una explicación del oficio que Dante obliga a desempeñar a Farinata.

¿Cuál es la posición de Cavalcante, cuál es su tormento? Cavalcante ve en el pasado y ve en el futuro, pero no ve en el presente, en una zona determinada del pasado y del futuro en la que está comprendido el presente. En el pasado Guido está vivo, en el futuro Guido está muerto, ¿pero en el presente? ¿Está muerto o vivo? Éste es el tormento de Cavalcante, su único pensamiento dominante. Cuando habla, pregunta por el hijo; cuando escucha "tuvo", el verbo en pasado, insiste y, tardando la respuesta, ya no duda más: su hijo está muerto; él desaparece en el pozo de fuego.

¿Cómo representa Dante este drama? Lo sugiere al lector, no lo representa; le da al lector los elementos para que el drama sea reconstruido, y estos elementos son dados por la estructura. Sin embargo, hay una parte dramática y precede a la didascalia. Tres momentos. Cavalcante aparece, no erguido y viril como Farinata, sino humilde, abatido, seguramente arrodillado, y pregunta titubeante por su hijo. Dante responde, indiferente o casi, y adopta el verbo que se refiere a Guido en

pasado. Cavalcante capta inmediatamente este detalle y grita desesperadamente. En él existe la duda, no la certeza; pide otras explicaciones con tres preguntas en las que hay una gradación de estados de ánimo. "¿Cómo dijiste: él 'tuvo'?" —"¿no vive él todavía?"— "¿No hiere sus ojos la dulce luz del día?". En la tercera pregunta se halla toda la ternura paterna de Cavalcante; la genérica "vida" humana es vista en una condición concreta, en el disfrute de la luz, que los condenados y los muertos han perdido. Dante tarda en responder y entonces la duda cesa en Cavalcante. Farinata, por el contrario, no se inmuta. Guido es el marido de su hija, pero este sentimiento no tiene poder en él en ese momento. Dante subraya ésta su fortaleza de ánimo. Cavalcante se derrumba *pero* Farinata no cambia de aspecto, no inclina la cabeza, no dobla la espalda. Cavalcante cae al suelo, Farinata no muestra ninguna señal de abatimiento; Dante analiza negativamente a Farinata para | sugerir los 2
(tres) movimientos de Cavalcante, la descomposición de su semblante, la cabeza que se inclina, la espalda que se dobla. Sin embargo, algo ha cambiado también en Farinata. Su siguiente intervención no es ya tan altiva como su primera aparición.

Dante no interroga a Farinata sólo para "instruirse", lo interroga porque ha quedado impresionado por la desaparición de Cavalcante. Quiere que se le elimine el obstáculo que le impidió responder a Cavalcante; se siente culpable ante Cavalcante. El fragmento estructural no es sólo estructura, pues, es también poesía, es un elemento necesario del drama que se ha desarrollado.

§ <79>. *¿Crítica de lo "inexpresado"?* Las observaciones que he hecho podrían dar lugar a esta objeción: que se trata de una crítica de lo inexpresado, de una historia de lo inexistido, de una abstracta búsqueda de intenciones plausibles que nunca llegaron a ser poesía concreta, pero de las que quedan rastros exteriores en el mecanismo de la estructura. Algo así como la posición que a menudo adopta Manzoni en *Los novios*, como cuando Renzo, después de haber errado en la búsqueda de Adda y del confín, piensa en la trenza negra de Lucía: "¡ . . . y contemplando la imagen de Lucía! *no intentaremos* decir lo que sintió: *el lector conoce las circunstancias: puede figurárselo*". También aquí podría intentarse "figurarse" un drama, conociendo sus circunstancias.

La objeción tiene una apariencia de verdad: si Dante no puede imaginarse, como Manzoni, poniendo límites a su expresión por razones prácticas (Manzoni se propuso no hablar del amor sexual y no representar sus pasiones en toda su plenitud, por razones de "moral católica"), el hecho se habría dado por "tradición de lenguaje poético", que por lo demás Dante no siempre observó (Ugolino, Mirra, etcétera),

"reforzado" por sus especiales sentimientos respecto a Guido. ¿Pero acaso se puede reconstruir y criticar una poesía sino en el mundo de la expresión concreta, del lenguaje históricamente realizado?[1] No fue, pues, un elemento "voluntario", "de carácter práctico o intelectivo" el que *cortó* las alas a Dante: él "voló con las alas que tenía", por así decirlo,
2 bis y no renunció voluntariamente a nada. | Sobre esta cuestión del neomaltusianismo artístico de Manzoni cfr. el librito de Croce[2] y el artículo de Giuseppe Citanna en la *Nuova Italia* de junio de 1930.[3]

§ <80>. Plinio recuerda que Timante de Sicione pintó la escena del sacrificio de Ifigenia representando a Agamenón con el rostro oculto. Lessing, en el *Laocoonte,* fue el primero (?) en reconocer en este artificio no la incapacidad del pintor para representar el dolor del padre, sino el sentimiento profundo del artista que a través de las actitudes más desgarradoras del rostro, no habría sabido dar una impresión tan penosa de infinita aflicción como con esta figura velada, cuyo rostro está cubierto por la mano. También en la pintura pompeyana del sacrificio de Ifigenia, diferente de la pintura de Timante por la composición general, la figura de Agamenón aparece cubierta.

De estas diversas representaciones del sacrificio de Ifigenia habla Paolo Enrico Arias en el *Bollettino dell'Istituto Nazionale del dramma antico di Siracusa,* artículo reproducido por el *Marzocco* del 13 de julio de 1930.[1]

En las pinturas pompeyanas existen otros ejemplos de figuras veladas: por ejemplo, *Medea* que mata a sus hijos.[2] ¿Ha sido tratada esta cuestión después de Lessing, cuya interpretación no es completamente satisfactoria?

§ <81>. La fecha de la muerte de Guido Cavalcante fue establecida por primera vez críticamente por Isidoro Del Lungo en su obra *Dino Compagni e la sua Cronica,* de la que en 1887 se publicó el "volumen tercero, que contiene los índices histórico y filológico de toda la obra y el texto de la *Cronica* según el códice Laurenziano Ashburnhamiano"; los volúmenes I y II fueron concluidos en 1880 e impresos poco después. Hay que ver si Del Lungo, al establecer la fecha de la muerte de Guido, relaciona esta fecha con el Canto X: me parece recordar que no. Sobre el mismo tema habría que ver de Del Lungo: *Dante nei tempi di Dante,* Bolonia, 1888; *Dal secolo e dal poema di Dante,* Bolonia, 1898, y especialmente *Da Bonifacio VIII ad Arrigo VII, pagine di storia fiorentina*
3 *per la vita di Dante,* que es una reproducción, revisada y | corregida, y en ocasiones aumentada, de una parte de la obra sobre *Dino Compagni*

e la sua Cronica.[1]

§ <82>. *El menosprecio de Guido.* En la reseña escrita por G. S. Gargàno ("La lingua nei tempi di Dante e l'interpretazione della poesia", *Marzocco,* 14 de abril de 1929) del libro póstumo de Enrico Sicardi, *La lingua italiana di Dante* (Casa Ed. "Optima", Roma), se menciona la interpretación de Sicardi sobre el "menosprecio" de Guido.[1] Así, escribe Sicardi, debería interpretarse el pasaje: "Yo no hago el viaje por mi libre elección; no soy libre de venir o no venir; por el contrario soy conducido aquí por aquél que me espera allá quieto y *con el cual* vuestro Guido tuvo a menosprecio venir aquí, o sea de venir aquí acompañado por él". La interpretación de Sicardi es formal, no sustancial: no se detiene a explicar en qué consiste el "menosprecio" (o de la lengua latina, o del imperialismo virgiliano o de las otras explicaciones dadas por los intérpretes. Dante recibió liberalmente la "gracia" del Cielo: ¿cómo podía concederse la misma gracia a un ateo? (esto no es exacto: porque la "gracia", por su misma naturaleza, no puede ser limitada por ninguna razón). Para Sicardi, en el verso: "Seguramente a quien vuestro Guido tuvo menosprecio" el *quien* se refiere ciertamente a Virgilio, pero no es un complemento directo, sino uno de los usuales pronombres a los que falta la preposición. ¿Y el objeto de *tuvo a menosprecio*? Se obtiene del precedente *"no vengo por mí mismo"* y es, pongamos por caso, o el sustantivo *venida,* o, si se quiere, una proposición objetiva: *de venir.*

En su crítica Gargàno escribe en cierto punto: "El amigo de Guido dice al pobre padre *decepcionado*[2] al no ver vivo en el Infierno también a su hijito etcétera". *¿Decepcionado?* Es demasiado poco: ¿se trata de una palabra de Gargàno o fue tomada de Sicardi? No se plantea el problema: ¿pero por qué razón debe esperar Cavalcante que Guido llegue con Dante al Infierno. "¿Por lo elevado de su ingenio?" Cavalcante no actúa movido por la "racionalidad" sino por la "pasión": no hay ninguna razón para que Guido deba acompañar a Dante; es sólo que Cavalcante quiere saber si Guido en aquel momento está vivo o muerto y escapar así a su pena.

La palabra más importante del verso: "seguramente a quien vuestro Guido tuvo menosprecio" no es "quien" o "menosprecio" sino que es solamente | *tuvo.* Sobre "tuvo" recae el acento "estético" y "dramá- 3 bis
tico" del verso y [éste] es el origen del drama de Cavalcante, interpretado en las didascalias de Farinata: y es la "catarsis"; Dante se corrige, saca de su pena a Cavalcante, o sea interrumpe su castigo de *hecho.*[3]

§ <83>. Vincenzo Morello, *Dante, Farinata, Cavalcante,* en 8º, p. 80, ed. Mondadori, 1927. Contiene dos escritos: 1] "Dante e Farinata. Il canto X dell'Inferno letto nella 'Casa di Dante' in Roma il XXV aprile MCMXXV" y 2] "Cavalcanti e il suo disdegno".[1] En la ficha bibliográfica del editor se dice: "Las interpretaciones de Morello darán ocasión a discusiones entre los estudiosos, porque se apartan completamente de las tradicionales, y llegan a conclusiones distintas y nuevas". ¿Pero tenía Morello alguna preparación para esta tarea y esta investigación? Él comienza el primer escrito como sigue: "La crítica de los últimos treinta años ha explorado tan profundamente las fuentes (!) de la obra dantesca, que ya los sentidos más oscuros, las referencias más difíciles, las alusiones más abstrusas e incluso los detalles más íntimos de los personajes de los Tres Cantos, puede decirse que han sido penetrados y clarificados". ¡Feliz el que se conforma! Y resulta muy cómodo partir de semejante premisa: exime de hacer un trabajo propio y muy fatigoso de selección y profundización de los resultados alcanzados por la crítica histórica y estética. Y prosigue: "Es cierto que, *después de la debida preparación,* podemos hoy leer y entender la *Divina comedia* sin perdernos ya en los laberintos de las viejas conjeturas, que la incompleta información histórica y la *deficiente disciplina intelectual* rivalizaban en construir y hacer inextricables". Así pues, Morello habría realizado la *debida preparación* y estaría en posesión de una perfecta disciplina intelectual; no será difícil demostrar que él leyó superficialmente el mismo canto X y que no ha comprendido el sentido más evidente. El canto X es, según Morello, "por excelencia político" y "la política, para Dante, es algo tan sagrado como la religión", por lo tanto
4 se precisa una "disciplina más | rígida que nunca" en la interpretación
del canto X para no sustituir con las propias tendencias y pasiones las de los otros y para no abandonarse a las más extrañas aberraciones. Morello afirma que el canto X es por excelencia político, pero no lo demuestra y no lo puede demostrar porque no es cierto: el canto X es político como es política toda la *Divina Comedia,* pero no es político por excelencia. Pero a Morello esta afirmación le resulta cómoda para no fatigar sus meninges; como él se considera gran hombre político y gran teórico de la política, le será fácil dar una interpretación política del canto X después de haber echado un vistazo al canto en la primera edición que cayó en sus manos, sirviéndose de las ideas generales que circulan acerca de la política de Dante y de las que cualquier buen periodista de pasquines, como Morello, debe tener una mínima noción así como cierto número de fichas de erudición.

Que Morello no leyó más que superficialmente el canto X es algo que se ve por las páginas en donde trata de las relaciones entre Farinata y Guido Cavalcanti (p. 35). Morello quiere explicar la impasibilidad de

Farinata durante el desarrollo "del *episodio*" de Cavalcante. Cita la opinión de Foscolo, para el cual esta indiferencia demuestra el fuerte temple del hombre, que "no permite a los afectos domésticos apartarlo del pensar en las nuevas calamidades de la patria" y de De Sanctis, para quien Farinata permanece indiferente porque "las palabras de Cavalcante llegan a sus oídos, no a su alma, que está toda ella fija en un pensamiento único: el arte mal aprendido". Para Morello puede haber "quizá una explicación más convincente". Hela aquí: "Si Farinata no cambia de aspecto, ni inclina la cabeza, ni dobla la espalda, tal como el poeta quiere, es, sin duda, no porque sea insensible o indiferente al dolor de los otros, sino porque *ignora a la persona de Guido,* así como ignoraba la de Dante y porque ignora que Guido ha contraído matrimonio con su hija. Él ha muerto en 1264, tres años antes del regreso de los Cavalcante a Florencia, cuando Guido tenía siete años; y se comprometió con Bice a la edad de nueve años (1269), cinco años después de la muerte de Farinata. *Si es cierto que los muertos no pueden conocer por sí mismos los hechos de los vivos, sino solamente por medio de las almas que se les acercan, o por los ángeles o los demonios,* Farinata puede no conocer su parentesco con Guido y permanecer indiferente a su suerte, si ningún alma o | [ningún] ángel o demonio le hubiera dado la noticia. 4 bis
Cosa que no parece haber sucedido". El fragmento es asombroso desde muchos puntos de vista y demuestra hasta qué punto es[a] deficiente la disciplina intelectual de Morello. 1] Farinata mismo dice abierta y claramente que los herejes de su grupo ignoran los hechos "cuando se aproximan y son", no siempre, y en eso consiste su castigo específico en el pozo ardiente "por haber querido ver en el futuro" y solamente en este caso "si otros no nos informan" ellos ignoran. Así pues, Morello ni siquiera leyó bien el texto. 2] Es precisamente propio del diletante, en los personajes de una obra de arte, ir a buscar las intenciones más allá del alcance de la expresión literal de lo escrito. Foscolo y De Sanctis (especialmente De Sanctis) no se apartan de la seriedad crítica; Morello, por el contrario, piensa realmente en la vida concreta de Farinata en el Infierno independientemente del canto de Dante, y considera incluso poco probable que los demonios o los ángeles hayan podido, en algún rato perdido, informar a Farinata acerca de aquello que ignoraba. Es la mentalidad del hombre del pueblo que cuando ha leído una novela querría saber qué hicieron posteriormente todos los personajes (de donde nace el éxito de las aventuras en episodios): es la mentalidad de Rosini que escribe *La Monaca di Monza*[2] o de todos esos escritorzuelos que escriben las continuaciones de obras ilustres o desarrollan y amplifican episodios parciales.

[a] En el manuscrito: "no sea".

Que entre Cavalcante y Farinata existe una relación íntima en la poesía de Dante es algo que se desprende de la letra del canto y de su estructura: Cavalcante y Farinata están próximos (algunos ilustradores imaginan incluso que se hallan en el mismo pozo), sus dos dramas se entrelazan estrechamente y Farinata es reducido a la función estructural de "explicator" para hacer penetrar al lector en el drama de Cavalcante. Explícitamente, después del "tuvo", Dante contrapone a Farinata con Cavalcante en el aspecto físico-estatuario que expresa su posición moral: Cavalcante *cae*, se derrumba, ya no vuelve a aparecer, Farinata "analíticamente" no cambia de aspecto ni inclina la cabeza ni dobla la espalda.

Pero la incomprensión de la letra del canto por parte de Morello se
5 revela también donde habla de Cavalcante, pp. 31 y siguientes: | "Se representa, en este canto, también el drama de la familia a través del desgarramiento de las guerras civiles; pero no por Dante y Farinata; sino precisamente por Cavalcante". ¿Por qué "a través del desgarramiento de las guerras civiles"? Esto es un añadido fantasioso de Morello. El doble elemento, familia-política, existe en Farinata y de hecho la política lo apuntala bajo la impresión del desastre familiar de la hija. Pero en Cavalcante el único motivo dramático es el amor filial y en realidad él se derrumba apenas se cerciora de que su hijo ha muerto. Según Morello, Cavalcante "pregunta a Dante *llorando*: —¿Por qué mi hijo no está contigo?— Llorando. Este llanto de Cavalcante puede considerarse verdaderamente el llanto de la guerra civil". Esto es una estupidez, resultante de la afirmación de que el canto X es "por excelencia político". Y más adelante: "Guido estaba vivo en la época del místico viaje; pero estaba muerto cuando Dante escribía. Y por lo tanto Dante escribía realmente sobre un muerto, *no obstante que, por la cronología del viaje, tuviese* en última instancia que decir al padre lo contrario", etcétera: pasaje que demuestra cómo Morello apenas rozó ligeramente el contenido dramático y poético del canto y que, literalmente, apenas lo sobrevoló en su letra textual.

Superficialidad llena de contradicciones porque luego Morello se detiene en la predicción de Farinata, sin pensar que si estos herejes pueden conocer el futuro, deben saber el pasado, dado que el futuro se convierte siempre en pasado: esto no lo impulsa a releer el texto y a averiguar su significado.

Pero también la supuesta interpretación política que Morello hace del canto X es superficialísima: no es otra cosa más que la repetición de la vieja cuestión: ¿Dante fue güelfo o gibelino? Para Morello, sustancialmente, Dante fue gibelino y Farinata es "su héroe", sólo que Dante fue gibelino como Farinata, o sea "hombre político" más que "hombre de partido". En esta cuestión, puede decirse todo lo que se quiera. En realidad Dante, como él mismo dice, "tomó partido por sí mismo": él

es esencialmente un "intelectual" y su sectarismo y su partidarismo son
de orden intelectual más que político en sentido inmediato. Por otra
parte la posición política de Dante sólo podría ser establecida con un
análisis sumamente minucioso no sólo de todos los escritos del propio
Dante, sino | de las divisiones políticas de su época que eran muy dis- 5 bis
tintas a las de cincuenta años antes. Morello está demasiado enredado
en la retórica literaria para estar en condiciones de concebir de forma
realista las posiciones políticas de los hombres de la Edad Media con
respecto al Imperio, al Papado y a su república comunal.

Lo que hace sonreír en Morello es su "menosprecio" por los comentadores que aflora aquí y allá como en la p. 52, en el escrito "Cavalcanti e il suo disdegno", donde dice que "la prosa de los comentaristas a menudo altera el sentido de los versos"; ¡pero miren quién lo dice!

Este escrito, "Cavalcanti e il suo disdegno" pertenece precisamente a aquella literatura de folletín en torno a la *Divina Comedia*, inútil y estorbosa con sus conjeturas, sus sutilezas, sus alardes de ingenio por parte de gente que por tener una pluma entre los dedos, se cree con derecho a escribir de cualquier cosa, desovillando las fantasías de su mísero talento.

§ <84>. Las "renuncias descriptivas" en la *Divina Comedia*. De un
artículo de Luigi Russo, "Per la poesia del 'Paradiso' dantesco" (en
el *Leonardo* de agosto de 1927), tomo algunas alusiones a las "renun-
cias descriptivas" de Dante que, en todo caso, tienen distinto origen y
explicación que en el episodio de Cavalcante.[1] De ello se ocupó A. Guzzo
en la *Rivista d'Italia* del 15 de noviembre de 1924, pp. 456-79 ("Il
'Paradiso' e la critica del De Sanctis").[2] Escribe Russo: "Guzzo habla
de las 'renuncias descriptivas' que son frecuentes en el Paraíso: —Aquí
vence a mi memoria el ingenio. —Si ahora sonasen todas aquellas
lenguas— etcétera, y considera que ésta es una prueba de que, allí donde
Dante no puede transfigurar celestialmente la tierra, "prefiere renunciar
a describir el fenómeno celeste en vez de, con abstracta y artificiosa
fantasía, trastornar, invertir, violentar la experiencia" (p. 478). Pero
también aquí Guzzo, como los demás dantistas, es víctima de una va-
loración psicológica de numerosos versos de ese género, que abundan
en el Paraíso. Es típico el caso de Vossler, que en una ocasión se sirvió
de estas "renuncias descriptivas" del poeta, como si fuesen confesiones
de impotencia fantástica, para extraer la conclusión, basándose en el
testimonio del propio artista, de la inferioridad del último cántico; y,
reciente | mente, en su revisión crítica, se refirió precisamente a esas 6
renuncias descriptivas para atribuirles un valor religioso, tal como si el

poeta quisiera advertir de trecho en trecho que aquél es el reino de lo absoluto trascendente (*Die Göttliche Komödie*, 1925, II Band, pp. 771-72). Ahora bien, a mí me parece que el poeta nunca resulta tan expresivo como en estas sus confesiones de impotencia expresiva, las cuales, ciertamente, son consideradas no en su contenido (que es negativo), sino en su tono lírico (que es positivo, y algunas veces hiperbólicamente positivo). Aquélla es la poesía de lo inefable; y no hay que confundir la poesía de lo inefable con la inefabilidad poética",[3] etcétera.

Para Russo no se puede hablar de renuncias descriptivas en Dante. Se trata, en forma negativa, de expresiones plenas, suficientes, de todo aquello que se agita verdaderamente en el pecho del poeta.

Russo alude en una nota a un estudio suyo, "Il Dante del Vossler e l'unità poetica della Commedia", en el vol. XII de los *Studi Danteschi* dirigidos por M. Bardi, pero la alusión a Vossler debe referirse a los intentos de jerarquizar artísticamente los tres cantos.

§ <85>. En 1918, en un "Sotto la Mole" titulado "Il cieco Tiresia", se publica un esbozo de la interpretación dada en estas notas a la figura de Cavalcante. En la nota publicada en 1918 se tomaba como base la noticia publicada por los periódicos acerca de una jovencita, en un pueblo de Italia, que después de haber previsto el fin de la guerra para 1918 se quedó ciega. El vínculo es evidente. En la tradición literaria y en el folklore, el don de la previsión está siempre relacionado con la enfermedad real del vidente, que aunque ve el futuro no ve el presente inmediato porque es ciego. (Probablemente esto está ligado con la preocupación por no turbar el orden natural de las cosas: por eso los videntes no son creídos, como Casandra; si fuesen creídos, sus predicciones no se verificarían, por cuanto que los hombres, puestos sobre aviso, actuarían en forma diferente y entonces los sucesos se desarrollarían en forma distinta a la prevista, etcétera.)[1]

§ <86>. De una carta del profesor U. Cosmo (de los primeros meses de 1932)[1] tomo algunos párrafos sobre el tema de Cavalcante y Farinata: "Me parece que nuestro amigo ha dado en el blanco, y algo que se aproximaba mucho a su interpretación es lo que yo siempre he enseñado. Junto al drama de Farinata está también el drama de Cavalcante, muy mal han hecho los críticos, y siguen haciendo mal, en dejarlo en la sombra. El amigo haría pues una gran labor al iluminarlo. Pero
6 bis para iluminarlo habría que descender un poco | más en el alma medieval. Cada uno por su parte, Farinata y Cavalcante, sufre su drama. Pero el drama de cada uno no toca al otro. Están vinculados por el

parentesco de los hijos, pero pertenecen a partidos adversarios. Por eso
no se encuentran. Es su fuerza como dramatis personae, es su error
como hombres. Más difícil me parece probar que la interpretación le-
siona en forma vital la tesis de Croce sobre la estructura y la poesía de
la *Comedia*. Sin duda también la estructura de la obra tiene valor de
poesía. Con su tesis, Croce reduce la poesía de la *Comedia* a unos po-
cos trazos y pierde casi toda la sugestión que emana de ella. Es decir,
pierde casi toda su poesía. La virtud de la gran poesía está en sugerir
más de lo que se dice y sugerir siempre cosas nuevas. De ahí su eter-
nidad. Habría pues que aclarar perfectamente que tal virtud de sugestión
que brota del drama de Cavalcante brota de la estructura de la obra
(la previsión del futuro de los condenados y su ignorancia del presente,
y su estar en aquel determinado rincón de sombra, como dice tan acer-
tadamente el amigo, el estar en la misma tumba (¡?) los dos sufrientes,
el estar ligados por aquellas determinadas leyes constructivas). Todas
ellas partes de la estructura que se convierten en fuente de poesía. Eli-
minad éstas y la poesía desaparece. —Para alcanzar con más seguridad
el efecto, me parece, valdría la pena reforzar la tesis con algún otro
ejemplo. Yo, escribiendo sobre el Paraíso, he llegado a la conclusión
de que *ahí donde la construcción* es débil, es débil también la poesía...
Pero más eficaz sería seguramente buscar la confirmación en algún epi-
sodio plástico del Infierno o del Purgatorio. Pienso, pues, que el amigo
haría muy bien en desarrollar, con el rigor de su raciocinio y la claridad
de su expresión, su tesis. La vinculación con las Didascalias de los
dramas propiamente dichos es aguda y puede iluminar. Te sugiero al-
gunas indicaciones bibliográficas más fáciles. El estudio de Russo puede
verse completo en L. Russo, *Problemi di metodo critico*, Bari, Laterza,
1929. En la *Critica* sería bueno ver lo que escribió Arangio Ruiz (*Cri-
tica*, XX, 340-57). El artículo es declarado por Bardi "bellísimo".
Pre | tencioso en su filosofía pomposa, el estudio de Mario Botti[a] ("Per 7
lo studio della genesi della poesia dantesca. La seconda cantica: poesia
e struttura nel poema") en *Annali dell'Istruzione Media*, 1930, pp. 432-
73. Bardi se ocupa de ello, pero no dice nada nuevo, en el último fas-
cículo de los *Studi Danteschi* (XVI, pp. 47 y siguientes), "Poesia e
struttura nella Divina Commedia. Per la genesi dell'ispirazione centrale
della Divina Commedia". También Bardi, en su estudio "Con Danti e
cuoi suoi interpreti" (vol. XV, *Studi Danteschi*), pasa revista a las últimas
interpretaciones del canto de Farinata. Y también Bardi publicó un co-
mentario en el vol. VIII de los *Studi Danteschi.*

Habría que observar muchas cosas sobre estas notas del profesor Cosmo.[2]

[a] En el manuscrito: "Mario Rossi".

§ <87>. Puesto que hay que desentenderse de la gravísima tarea de hacer progresar la crítica dantesca o de aportar cada uno su propia piedrita al edificio comentatorio y clarificatorio del divino poema, etcétera, la mejor manera de presentar estas observaciones sobre el Canto décimo parece que debería ser precisamente la polémica, para demoler a un filisteo clásico como Restignac,[1] para demostrar, en forma drástica y fulminante, aunque sea demagógica, que los representantes de un grupo social subalterno pueden poner en ridículo, científicamente y como gusto artístico, a rufianes intelectuales como Rastignac. ¡Pero Rastignac cuenta menos que una mota de polvo en el mundo cultural oficial! No hace falta demasiada capacidad para mostrar su incapacidad e ineptitud. No obstante, su conferencia se ha celebrado en la Casa de Dante romana: ¿por quién está dirigida esta Casa de Dante de la ciudad eterna? ¿Tampoco la Casa de Dante y sus dirigentes cuentan para nada? Y si no cuentan para nada, ¿por qué la gran cultura no los elimina? ¿Y cómo ha sido juzgada la conferencia por los dantistas? ¿Ha hablado de ella Bardi, en sus críticas de los *Studi Danteschi* para mostrar sus deficiencias, etcétera? Con todo, es agradable agarrar por el cuello a un hombre como Rastignac y utilizarlo como balón para un juego de futbol solitario.

§ <88>. *Shaw y Gordon Craig.* Polémica entre ambos sobre teatro. Shaw defiende sus didascalias larguísimas como ayuda no a la representación sino a la lectura. Según Aldo Sorani (*Marzocco* del 1o. de noviembre de 1931),[1] estas didascalias de Shaw “son precisamente lo contrario de lo que Gordon Craig desea y exige como capaz de volver
7 bis a dar | vida en la escena a la fantasía del autor dramático, a recrear esa atmósfera de la que la obra de arte ha surgido y se ha impuesto al propio autor”.[a]

8 § <89>. *Temas de cultura.* Una serie de estudios sobre el periodismo de las capitales más importantes de los Estados del mundo siguiendo estos criterios: 1] Examen de los diarios que en un día determinado salen en una capital (Londres, París, Madrid, etcétera), para tener un término homogéneo de comparación, o sea la relativa semejanza de los sucesos que reflejan en formas diversas, según los partidos o tendencias de partido que representan. Pero como el tipo de periódico no puede ser conocido en el ejemplar de un solo día, habrá que conseguir ejemplares de una semana o del periodo en que aparecen ciertas secciones especializadas, cier-

[a] El resto de la página 7 bis quedó inutilizado. Aquí concluye el grupo de notas reunidas bajo el título *El canto décimo del Infierno.*

tos suplementos, cuyo conjunto permite comprender el éxito que ha obtenido entre sus asiduos, etcétera, 2] Examen de toda la prensa periódica, de todo tipo (desde la deportiva hasta la de misterio, hasta el boletín parroquial), que completa el examen de los diarios. Informaciones acerca del tiraje, sobre el personal, sobre la dirección, sobre las ganancias de publicidad.

En suma, debe reconstruirse para cada capital el conjunto de las fuerzas ideológicas que actúan continua y simultáneamente en las publicaciones periódicas de todo tipo. [Relación de los periódicos de la capital con los provinciales en general.] Hay que tomar en cuenta para ciertos países, la existencia de otros centros dominantes además de la capital, como Milán en Italia, Barcelona en España, Munich en Alemania, Manchester en Inglaterra (y Glasgow), etcétera.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 6-6 bis.

§ <90>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas.* Monseñor Ugo Mioni, escritor de noveluchas de aventuras en serie para jovencitos, en un tiempo fue jesuita y ahora ya no lo es. Hoy pertenece ciertamente a los integralistas, como se desprende de la reseña, publicada en la *Civiltà Cattolica* del 20 de agosto de 1932 de su *Manuale di sociologia* (Turín, Marietti, 1932, en 16o., pp. 392, L. 12). En la reseña se observa que en el *Manuale* "se trasluce aquí y allá una suprema desconfianza por lo nuevo, no importa que sea cierto o presunto. En la p. 121 se lanza un ataque contra la difusión de la cultura: "¿Por qué no podría existir algún analfabeto? hubo tantos y tantos en siglos pasados; ¡los cuales vivieron tranquilos, serenos y felices . . . ! ¿Es de verdad tan necesaria la cultura intelectual y científica de los ciudadanos? De algunos, de muchos, sí . . . ¿Para todos? No". "En la p. 135 se lee que: 'la sociología cristiana es *hostil* a cualquier participación de la mujer en la vida pública'." La *Civiltà Cattolica* niega esta afirmación perentoria y recuerda que "una de las escuelas más renombradas de la sociología cristiana (Las semanas sociales francesas) es todo lo contrario de hostil a la participación, a la que [tiene] tanto horror nuestro autor". Cita también el | *Précis de la doctrine sociales catholique* (Éditions Spes, p. 8 bis
129) del jesuita Ferdinando Cavallera, profesor del Instituto de Tolosa, donde se escribe: "La participación de la mujer en la vida pública no provoca ninguna objeción desde el punto de vista católico". La *Civiltà Cattolica* reprocha a Mioni el haber olvidado en su tratado la vida internacional que "tiene una importancia tan decisiva también en las cuestiones sociales", y el no haber hecho alguna mención, hablando de la trata de blancas, de cuanto se ha hecho recientemente en Ginebra por una comisión especial de la Sociedad de las Naciones.[1]

La oposición al tratado de Mioni, pues, es radical. Este tratado de

Mioni puede tomarse como uno de los documentos ideológicos más importantes del catolicismo integral y ultrarreaccionario.

§ <91>. *Carácter cosmopolita de los intelectuales italianos.* De un artículo de Arturo Pompeati ("Tre secoli d'italianismo in Europa", *Marzoco* del 6 de marzo de 1932)[1] sobre el libro de Antero Meozzi: *Azione e diffusione della letteratura italiana in Europa (sec. XV-XVII)*, Pisa, Vallerini, 1932, en 8o., pp. XXXII-304.[2] Es el primer volumen de una serie. El libro está dividido en tres largos capítulos: "Gli Italiani all' Estero", "Stranieri in Italia", "Le vie di difussione dell'italianesimo". Capítulo por capítulo las subdivisiones son metódicas: país por país las corrientes, los grupos, los escritores y no escritores emigrados de Italia o a Italia: y en el último capítulo los traductores, los divulgadores, los imitadores de nuestra literatura, género por género, autor por autor. El libro tiene el aspecto de un repertorio de nombres, a los cuales corresponde en las notas la bibliografía relativa. Allí están los materiales de la "hegemonía" literaria italiana, que duró precisamente tres siglos, del XV al XVII, cuando comenzó la reacción antitaliana: después ya no se puede hablar de influencias italianas en Europa (la expresión "hegemonía" es errónea aquí, porque los intelectuales italianos no ejercieron una influencia como grupo nacional, sino cada individuo directamente y por emigración en masa). Pompeati elogia el libro de Meozzi, tanto por la recopilación de materiales como por los criterios de investigación y por la ideología moderada. Es evidente que en muchos aspectos Meozzi se plantea problemas inexistentes o retóricos.

Muy severo, por el contrario, es Croce en la *Critica* de mayo de 1932.[3] Para Croce el libro de Meozzi es una futilidad inútil, una recopilación
9 árida de nombres y noticias | ni nuevas ni peregrinas. "El autor ha recopilado de libros y artículos conocidísimos y, no habiendo realizado investigaciones originales en ninguno de los diversos campos tocados por él, no siendo práctico en ellos, ha recopilado sin discernimiento." "Incluso la exactitud material de las noticias y de las citas deja mucho que desear." Croce señala un puñado de errores de hecho y de método muy graves. Sin embargo, el libro de Meozzi podría ser útil para esta sección como material de primera aproximación.

§ <92>. *Temas de cultura.* La influencia de la cultura árabe en Occidente. Ezio Levi ha publicado en el libro *Castelli di Spagna*[1] una serie de artículos publicados en forma dispersa en revistas y relativos a las relaciones culturales entre los árabes y Europa, realizados especialmente a través de España, donde los estudios de arabística son numerosos y cuentan con muchos especialistas. En el *Marzocco* del 29

de mayo de 1932 reseña la introducción al libro *La herencia del Islam* de Ángel González Palencia (la introducción apareció en forma de opúsculo: *El Islam y Occidente*, Madrid, 1931)[2] y enumera toda una serie de aportaciones hechas por el Islam a Europa en la cocina: frutas, licores, etcétera; en la medicina, en la química, etcétera. El libro de González Palencia debe de ser muy interesante para el estudio de la civilización europea y de la contribución de los árabes a ésta.

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 6 bis-7.

§ <93>. *Intelectuales. Notas breves sobre la cultura inglesa.* Guido Ferrando, en un artículo del *Marzocco* (17 de abril de 1932, "Libri nuovi e nuove tendenze nella cultura inglese") analiza las mutaciones orgánicas que se están operando en la cultura moderna inglesa, y que tienen sus manifestaciones más visibles en el campo editorial y en la organización global de los institutos universitarios del Reino Unido. "... en Inglaterra se va acentuando cada vez más una orientación hacia una forma de cultura técnica y científica, en menoscabo de la cultura humanista".

"En Inglaterra, durante todo el siglo pasado, casi podría decirse hasta la guerra mundial, el fin educativo más elevado que se proponían las mejores escuelas era el de formar al *gentleman.* La palabra *gentleman,* como todos saben, no corresponde al *gentiluomo* italiano; y en italiano no puede traducirse con precisión; indica una persona que tenga | no 9 bis
sólo buenas maneras, sino que posea un sentido de equilibrio, un seguro dominio de sí, una disciplina moral que le permita subordinar voluntariamente su propio interés egoísta a los más amplios de la sociedad en que vive."

"El *gentleman,* pues, es la persona culta, en el sentido más noble del término, si por cultura entendemos no simplemente riqueza de conocimientos intelectuales, sino capacidad de cumplir el propio deber y de comprender a sus semejantes, respetando todo principio, toda opinión, toda fe que sea sinceramente profesada. Está claro, pues, que la educación inglesa tendía no tanto a cultivar la mente, a enriquecerla con vastos conocimientos, cuanto a desarrollar el carácter, a preparar una clase aristocrática cuya superioridad moral era instintivamente reconocida y aceptada por las clases más humildes. La educación superior o universitaria, también porque era costosísima, estaba reservada a unos pocos, a los hijos de las familias grandes por su nobleza o su patrimonio, sin estar por esto <totalmente> cerrada a los más pobres, siempre que llegaran a obtener, gracias a su talento, una beca de estudio. Los otros, la gran mayoría, debían conformarse con una instrucción, buena sin duda, pero predominantemente técnica y profesional, que los pre-

paraba para aquellos oficios no directivos, que más tarde serían llamados a desempeñar en las industrias, en el comercio, en la administración pública."

Hasta hace algunas décadas sólo existían en Inglaterra tres grandes universidades completas, Oxford, Cambridge y Londres, y una menor en Durham. Para entrar en Oxford y en Cambridge es preciso provenir de las llamadas *public schools* que son todo menos públicas. La más célebre de estas escuelas, la de Eton, fue fundada en 1440 por Enrique VI para acoger a "setenta escolares pobres e indigentes" <y> actualmente se ha convertido en la más aristocrática escuela de Inglaterra, con más de mil alumnos; siguen existiendo todavía los setenta lugares para internos que dan derecho a la instrucción y al mantenimiento gratuitos, y son asignados mediante concurso a los muchachos más estudiosos; los otros son externos y pagan sumas enormes. "Los setenta colegiales... son aquellos que luego, en la universidad, se especializarán y convertirán en futuros profesores y científicos; los otros mil, que en general estudian menos, reciben una educación sobre todo moral y llegarán a ser, a través del crisma universitario, la clase dirigente, destinada a ocupar
10 los puestos más elevados en el ejército, en la marina, en la vida | política, en la administración pública."

"Esta concepción de la educación, que hasta ahora ha prevalecido en Inglaterra, es de base humanista." En la [mayor parte de las] *public schools* y en las universidades de Oxford y Cambridge, que han mantenido la tradición de la Edad Media y del Renacimiento, "el conocimiento de los grandes autores griegos y latinos es considerada no sólo útil, sino indispensable para la formación del *gentleman,* del hombre político: sirve para darle ese sentimiento de equilibrio, de armonía, aquel refinamiento del gusto que son elementos integrantes de la verdadera cultura". La educación científica está ganando terreno. "La cultura se va democratizando y fatalmente nivelando." En los últimos treinta o cuarenta años han surgido nuevas universidades en los grandes centros industriales: Manchester, Liverpool, Birmingham, Sheffield, Leeds, Bristol; Gales quiso su propia universidad y la fundó en Bangor, con ramificaciones en Cardiff, Swansea y Aberystwyth. Después de la guerra y en estos últimos años las universidades se han multiplicado más aún; en Hull, en New Castle, en Southampton, en Exeter, en Reading, y se anuncian otras dos, en Nottingham y en Leicester. En todos estos centros la tendencia es la de dar a la cultura un carácter predominantemente técnico para satisfacer las exigencias del gran público de los estudiosos. Las materias que más interesan son, además de las ciencias aplicadas, física, química, etcétera, las profesionales, medicina, ingeniería, economía política, sociología, etcétera. "También Oxford y Cambridge han tenido que hacer concesiones y desarrollar cada vez más el aspecto científico"; por otra

parte, han instituido los *Extension Courses.*

El movimiento hacia la nueva cultura es general; surgen escuelas e instituciones privadas, nocturnas, para adultos, con una enseñanza híbrida pero esencialmente técnica y práctica. Surge al mismo tiempo toda una literatura científica popular. En fin, la admiración <por> la ciencia es tanta que incluso los jóvenes de las clases cultas y aristocráticas consideran los estudios clásicos como una inútil pérdida de tiempo. El fenómeno es mundial. Pero Inglaterra había resistido durante más tiempo que otros países y ahora se orienta hacia una forma de cultura predominantemente técnica. "El tipo del <perfecto> *gentleman* ya no tiene razón de ser; representaba el ideal de la educación inglesa, cuando la Gran Bretaña, dominadora de los mares y dueña de los grandes mercados del mundo, podía permitirse el lujo de una política de espléndido aislamiento, y de una cultura que llevaba en sí, indudablemente, una nota aristocrática. Hoy las cosas han cambiado." Pérdida de la supremacía naval y comercial; | es amenazada por Norteamérica incluso en 10 bis
su propia cultura. El libro norteamericano ha sido comercializado con la cultura y se convierte en un competidor cada vez más amenazador del libro inglés. Los editores británicos, especialmente aquellos que tienen sucursales en Norteamérica, han tenido que adoptar los métodos de propaganda y difusión norteamericanos. "En Inglaterra el libro, precisamente porque es más leído y difundido que entre nosotros, ejerce una eficacia formativa y educativa notable, refleja más fielmente que entre nosotros la vida intelectual de la nación." En esta vida intelectual se está produciendo una transformación.

De los libros publicados en el primer trimestre de 1932 (que numéricamente han aumentado en comparación con el 1er. trimestre de 1931), la novela mantiene el primer lugar: el segundo puesto no lo ocupan ya los libros para niños, sino los libros pedagógicos y educativos en general y hay un sensible aumento en las obras históricas y biográficas y en las obras de carácter técnico y científico, sobre todo popular.

De los libros enviados a la Feria Internacional del Libro en Florencia "vemos que los libros recientes de carácter cultural son más técnicos que educativos, tienden a discutir cuestiones científicas y aspectos de la vida social, o a proporcionar conocimientos prácticos, más que a formar el carácter".[1]

§ <94>. *Concordato.* El director general del Fondo para el Culto, Raffaele Jacuzio, ha publicado un *Commento della nuova legislazione in materia ecclesiastica* con prefacio de Alfredo Rocco (Turín, Utet, 1932, en 8º, pp. 693, L. 60); donde recoge y comenta todos los actos tanto de los organismos estatales italianos como de los vaticanos para la puesta en práctica del Concordato. Aludiendo a la cues-

tión de la Acción Católica, Jacuzio escribe (p. 203): "Pero puesto que en el concepto de política no entra solamente la tutela del ordenamiento jurídico del Estado, sino también todo cuanto se atiene a las providencias de orden económico social, es bien difícil... considerar en la Acción Católica excluida *a priori* toda acción política, *cuando... se hacen entrar en ella la acción social y económica y la educación espiritual de la juventud*".[1]

Cfr. *Cuaderno 16* (XXII), pp. 25 bis-26.

§ <95>. *Historia de las clases subalternas.* Pietro Ellero, *La quistione sociale,* Bolonia, 1877.[1]

Cuaderno 5 (IX)
1930-1932

<Miscelánea>

§ <1>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas.* "Los católicos integrales" tu- 1
vieron cierto éxito durante el papado de Pío X. Representaban una tendencia europea del catolicismo, pero naturalmente estuvieron más difundidos en ciertos países (Italia, Francia, Bélgica; en Bélgica, durante la invasión, los alemanes encontraron y publicaron cierta cantidad de documentos de los "integrales", los cuales habían constituido una especie de sociedad secreta, con claves, fiduciarios, publicaciones clandestinas, etcétera; a la cabeza del movimiento estaba monseñor Umberto Benigni y una parte de la organización estaba constituida por el "Sosalitium Pianum" —"Pianum" de Pío, que por lo demás no era ni siquiera Pío X, me parece, sino algún otro papa todavía más intransigente).[1] Monseñor Benigni, cuyas relaciones actuales con la Iglesia me son desconocidas, ha escrito una obra de amplitud colosal, la *Storia socialle della Chiesa,* de la cual han aparecido ya cuatro tomos de más de 600 pp. cada uno, en gran formato, por medio del editor Hoepli.[2] Los integrales apoyaban en Francia el movimiento de la Action Française, estaban contra el *Sillon* y contra cualquier modernismo político de los católicos, además de contra cualquier modernismo religioso. Frente a los jesuitas adoptaban una posición de carácter "jansenista", o sea de gran rigor moral y religioso, contra toda flojedad, oportunismo o centrismo. Naturalmente, los jesuitas los acusaron de jansenismo y, todavía más, los acusaron de hacerles el juego a los modernistas: 1º] por su lucha contra los jesuitas; 2º] porque ampliaban a tal grado el concepto de modernismo y en consecuencia ampliaban a tal punto el objetivo a atacar, que permitían a los modernistas un campo de maniobra comodísimo. De hecho, además, sucedía que en su común lucha contra los jesuitas, integrales y modernistas se encontraban objetivamente en el mismo terreno e incluso colaboraban efectivamente entre ellos.

¿Qué perdura actualmente de los modernistas y los integrales? Es difícil identi-
ficar su fuerza objetiva en la Iglesia, pero ciertamente son "fermentos" que con | 1 bis
tinúan operando, en cuanto que representan la lucha contra los jesuitas y su exceso de poder, lucha conducida por elementos de derecha y elementos de izquierda. A estas fuerzas internas de la Iglesia les conviene tener estos dos centros "externos", con publicaciones periódicas y ediciones de opúsculos y libros; entre estos centros y aquellas fuerzas existen vinculaciones clandestinas que se convierten en los canales de las iras, de las denuncias, de los chismorreos y que mantienen constantemente viva la lucha contra los jesuitas. Esto demuestra que la fuerza cohesiva de la Iglesia es menor de lo que se piensa: especialmente la lucha contra el modernismo ha desmoralizado al clero joven, que no titubeaba en prestar el juramento anti-

modernista, aunque sin dejar de ser modernista. (Recordar los ambientes turineses de los curas y religiosos regulares —incluso dominicos— antes de la guerra.)

De un artículo del padre Rosa en la *Civiltà Cattolica* del 21 de julio de 1928 ("Risposta ad 'Una polemica senza onestà e senza legge' ")[3] tomo algunas indicaciones:

Monseñor Benigni sigue teniendo una notable organización: en París, Récalde-Luc Verus-Simon (Luc Verus es un seudónimo colectivo de los "integrales") publican una colección titulada *Vérités*.

Rosa cita el opúsculo *Les découvertes du Jésuite Rosa, successeur de von Gerlach*, París, Linotypie G. Dosne, 20 Rue Turgot, 1928, que atribuye a Benigni al menos por lo que atañe al material. Los jesuitas son acusados de ser "amigos de los masones y de los judíos", son llamados "demagogos y revolucionarios", etcétera.

En Roma Benigni se sirve de la Agencia *Orbs* o *Romana* y firma sus publicaciones con el nombre de su sobrino Mataloni. El boletín romano de Benigni se titulaba *Veritas* (¿sale todavía?). En (el mismo 28?) Benigni publicó un opúsculo *Di fronte a la calunnia*, de pocas páginas, con documentos que conciernen al *Sodalizio Piano*, opúsculo que ha sido reproducido en parte y defendido por dos periódicos
2 católicos, *Fede e Ragione* y | la *Liguria del Popolo* (de Génova).

En el pasado Benigni editaba una publicación periódica, *Miscellanea* [*di storia ecclesiastica*]. *Buonaiuti* y los modernistas. El opúsculo *Una polemica senza onestà e senza legge* contra el padre Rosa es de Buonaiuti. El padre Rosa habla del reciente libro de Buonaiuti *Le Modernisme catholique* publicado en la colección "Le Christianisme", dirigida por P. L. Couchoud en "les editions Rieder" (es el n. 21 de la colección y cuesta 12 francos):[4] este libro sería interesante porque Buonaiuti afirmaría en él algunos hechos que siempre negó durante la polémica modernista. Buonaiuti fue autor de la campaña modernista del *Giornale d'Italia*. Benigni organizó el servicio de prensa contra los modernistas en tiempos de la Encíclica *Pascendi*.

En [sus] *Ricerche Religiose* (julio de 1928, p. 335) Buonaiuti refiere un episodio característico. En 1909 el modernista profesor Antonino De Stefano (actualmente cura secularizado y profesor de Universidad) debía publicar en Ginebra una *Revue Moderniste Internationale*; Buonaiuti le escribió una carta. Pocas semanas después es llamado por el Santo Oficio. El asesor de esa época, el dominico Pasquaglio, le rebatió palabra por palabra la carta a De Stefano. La carta había pasado subrepticiamente a Ginebra: un emisario romano se había "introducido" en casa de De Stefano.

Naturalmente, para Buonaiuti Benigni ha sido un instrumento y un cómplice de los jesuitas. (Buonaiuti, sin embargo, colaboró en la *Miscellanea* de Benigni en 1904.)

Sobre este tema, "Católicos integrales, jesuitas, modernistas", que representan las tres secciones principales del catolicismo político, o sea, que son las fuerzas que se disputan la hegemonía en la Iglesia romana, hay que recoger todo el material posible y construir la bibliografía esencial. (La colección de la *Civiltà Cattolica*

desde 1900 en adelante debería ser consultada.) (Igualmente la colección de las *Ricerche Religiose* de Buonaiuti y de la *Miscellanea* de Benigni, así como la colección de opúsculos ocasionales de las tres corrientes.)

Cfr. *Cuaderno 20* (XXV), pp. 18-22.

§ <2>. *Rotary Club.* Posición contraria, aunque con algunas caute- 2 bis
las, a la de los jesuitas de la *Civiltà Cattolica.* La Iglesia como tal no ha adoptado todavía ninguna actitud a propósito del Rotary Club. Los jesuitas reprochan al Rotary sus vínculos con el protestantismo y la masonería: ven en ello un instrumento del americanismo, y por lo tanto de una mentalidad anticatólica, por lo menos. El Rotary, sin embargo, no quiere ser confesional ni masónico: en sus filas pueden entrar todos, masones, protestantes, católicos —en algunos lugares han entrado incluso arzobispos católicos; su programa esencial parece ser la difusión de un nuevo espíritu capitalista, es decir, la idea de que la industria y el comercio, antes que ser un negocio, son un *servicio* social, incluso que son y pueden ser un negocio en cuanto que son un "servicio". O sea, el Rotary querría que fuese superado el "capitalismo de rapiña" y que se instaurase una nueva práctica, más propicia al desarrollo de las fuerzas económicas. La exigencia que el Rotary expresa se ha manifestado en América en forma gravísima recientemente, mientras que en Inglaterra ya había sido superada, creando una cierta medida de "honestidad" y "lealtad" en los negocios. ¿Por qué precisamente el Rotary Club se ha difundido fuera de América y no cualquier otra de tantas formas de asociaciones que allá pululan y que constituyen una superación de las viejas formas religiosas positivas? La causa debe buscarse en la misma América: seguramente porque el Rotary ha organizado la campaña por el *open shop*[1] y en consecuencia por la racionalización.

Del artículo "Rotary Club e Massoneria" (en la *Civiltà Cattolica* del 21 de julio de 1928)[2] extraigo algunas informaciones:

El Rotary, surgido como institución nacional, en 1910, se constituyó en asociación internacional con una inversión de capital a fondo perdido, hecho en conformidad con las leyes del estado de Illinois. El presidente del Rotary internacional es mister Harry Rogers. El presidente de los
clubes italianos es Felipe Seghezza. El *Osserva|tore Romano* y la *Tri-* 3
buna se plantearon el problema de si el Rotary es una emanación masónica. Seghezza mandó una carta (*Tribuna,* 16 de febrero de 1928) protestando y declarando infundada cualquier sospecha: la *Tribuna,* apostillando la carta, escribió entre otras cosas: "Son <los imponderables> de todas las organizaciones internacionales, las cuales a menudo tienen apariencias perfectamente inocuas y legítimas, pero que también pueden asumir sustancias bien diferentes. La sección italiana del Rotary puede

sentirse perfectamente libre de masonería y en plena regla con el Régimen; pero esto no significa que el Rotary, en otros lugares, no sea diferente. Y si lo es, y otros lo afirman, nosotros no podemos ni debemos ignorarlo".

El "Código moral rotariano". En el congreso general celebrado en 1928 en St. Louis fue deliberado este principio: "El *Rotary* es fundamentalmente una filosofía de la vida que estudia cómo conciliar el eterno conflicto existente entre el deseo de ganancias personales y el deber y el consiguiente impulso de servir al prójimo. Ésta filosofía es la filosofía del *servicio: Dar de sí antes de pensar en sí,* basada en aquel principio moral: *Gana más el que mejor sirve*". El mismo congreso deliberó que todos los socios del Rotary deben aceptar "*sin juramento secreto, sin* dogma ni fe, sino cada uno a su manera, esta filosofía rotariana del *servicio*". La *Civiltà Cattolica* reproduce este fragmento del rotariano *commendatore* Mercurio de *Il Rotary*, pp. 97-98, que dice citado, pero no lo es en este número (no sé si Mercurio es italiano e *Il Rotary* una publicación italiana, además de la *Realtà* dirigida por Bevione):[3] "De este modo, por así decirlo, se ha hecho de la honradez un interés y se ha creado esa nueva figura del hombre de negocios que sabe asociar en todas las actividades profesionales, industriales, comerciales, su propio interés con el interés general, que en el fondo es el auténtico y grandioso fin de toda actividad, porque cada hombre noblemente activo sirve incluso inconscientemente sobre todo a la utilidad general".

3 bis El carácter predominante dado por el Rotary a la actividad | práctica se demuestra en otras citas fragmentadas y alusivas de la *Civiltà Cattolica.* En el Programa del Rotary: "... un *Rotary club* es un grupo de representantes de negocios y de profesionistas, los cuales sin juramentos secretos, ni dogma, ni *Credo* ... aceptan la filosofía del servicio". Aparece un *Annuario* italiano del Rotary, en Milán, a través de la Soc. Anónima Coop. "Il Rotary". Por lo menos ha salido ya el *Annuario* 1927-28.

Filippo Tajani en el *Corriere della Sera* del 22 de junio de 1928 escribió que el Rotary está entre "las instituciones internacionales que tienden, aunque sea por vías amigables, a la solución de los problemas económicos e industriales comunes". De 2 639 clubes rotarianos existentes (en el momento del artículo), 2 088 estaban en los Estados Unidos, 254 en Inglaterra, 85 en Canadá, 18 en Italia, 13 en Francia, 1 en Alemania, 13 en España, 10 en Suiza, 20 en Cuba, 15 en Australia, 19 en México y muchos menos en otros países. (El Rotary Club no puede ser confundido con la masonería tradicional, especialmente con la de los países latinos. Es una superación orgánica de la masonería y representa intereses más concretos y precisos. La característica fundamental de la masonería es la democracia pequeñoburguesa, el laicismo, el anticlericalismo, etcétera. El Rotary es una organización de clases elevadas,

y no se dirige al pueblo sino indirectamente. Es un tipo de organización esencialmente moderna. El que existan interferencias entre la masonería y el Rotary es posible y probable, pero no es esencial; el Rotary, desarrollándose, *tratará de dominar* a todas las otras organizaciones e incluso a la Iglesia católica, así como en América ciertamente domina a todas las iglesias protestantes. Ciertamente, la Iglesia católica no podrá ver de buen grado "oficialmente" al Rotary, pero parece difícil que adopte a su respecto una actitud como la que adoptó contra la masonería: entonces tendría que enfrentarse al capitalismo, etcétera. El desarrollo del Rotary es interesante, desde muchos puntos de vista: ideológicos, prácticos, organizativos, etcétera. Habrá que ver, sin embargo, si la depresión económica ameri|cana y mundial no asestará un golpe al prestigio 4
del americanismo y por lo tanto al Rotary).

§ <3>. *Owen, Saint-Simon y las escuelas infantiles de Ferrante Aporti.* De un artículo "La questione delle scuole infantili e dell'abate Aporti secondo nuovi documenti" (*Civiltà Cattolica* del 4 de agosto de 1928,[1] resulta que *los jesuitas y el Vaticano en 1836 eran contrarios* a la apertura de asilos infantiles en Bolonia del tipo sostenido por F. Aporti porque entre los que lo sostenían había "un cierto doctor Rossi", "con fama de ser partidario del sansimonismo, entonces muy sonado en Francia y muy temido también en Italia, quizá más de lo que se merecía" (p. 221). El arzobispo de Bolonia, llamando la atención de la Santa Sede sobre la propaganda y distribución de opúsculos que se hacía para los asilos infantiles, escribía: "en sí misma la obra podría ser buena, pero que temía mucho por ciertas personas que están a la cabeza de la empresa y por el gran empeño que muestran ... que el autor de estas escuelas es un cierto Roberto Owen protestante, tal como se refería en la *Guida dell'Educatore* del profesor Lambruschini que se imprime en Florencia, en el n. del 2 de febrero de 1836, pág. 66" (p. 224).

El consultor del Santo Oficio, P. Cornelio Everboeck, jesuita, en febrero de 1837 dio su parecer sobre los asilos infantiles al asesor del Santo Oficio, monseñor Cattani: es un estudio de 48 grandes y densas páginas, donde se empieza examinando la doctrina y el método de los sansimonianos y se concluye que el método de las nuevas escuelas se halla infectado, o al menos es sospechosísimo, de la doctrina y de la máxima de panteísmo y sansimonismo, aconseja su condenación y propone una encíclica contra la secta y la doctrina de los sansimonistas (p. 227). El escritor de la *Civiltà Cattolica* reconoce que así como la primera parte del informe, contra el sansimonismo en general como doctrina, muestra "el estudio y la erudición del consultor", la segunda parte, por el contrario, que debería demostrar la infiltración del sansimonismo en la nueva

4 bis forma de escuelas, es mucho más | breve y más débil, "manifiestamente inspirada y en parte desviada por la noticia y la persuasión" de los informadores de Bolonia que habían visto y denunciado los métodos, el espíritu y el peligro del sansimonismo francés. La Congregación del Santo Oficio no insistió en el peligro del sansimonismo, pero prohibió los opúsculos y las escuelas con aquel método. Todavía otros cuatro consultores más aconsejaron la encíclica contra <el> sansimonismo.

§ <4>. *Sansimonismo, Masonería, Rotary Club.* Sería interesante una investigación sobre estos vínculos ideológicos: las doctrinas del americanismo y el sansimonismo tienen muchos puntos de contacto, indudablemente, mientras que por el contrario el sansimonismo, me parece, ha influido poco en la masonería, al menos por lo que respecta al núcleo más importante de sus concepciones: dado que el positivismo es derivado del sansimonismo y el positivismo ha sido un aspecto del espíritu masónico, se hallaría un contacto indirecto. El Rotarismo sería un sansimonismo de derecha moderno.

§ <5>. *Acción social católica.* En la Relación presentada por Albert Thomas en la Conferencia Internacional del Trabajo (la undécima) de 1928, se contiene una exposición de las manifestaciones hechas por el episcopado y otras autoridades católicas sobre la cuestión obrera. Debe de ser interesante como breve sumario de historia de esta particular actividad católica. La *Civiltà Cattolica* (4 de agosto de 1928) en el artículo "La conferenza internazionale del lavoro" (de Brucculeri) es entusiasta de Thomas.[1]

§ <6>. *Pasado y presente.* Artículos de 1926 del conde Carlo Lovera de Castiglione en el *Corriere* de Turín; respuestas fulminantes del *Corriere d'Italia* de Roma.[1] Hay que señalar que los artículos de Lovera de Castiglione, aun siendo muy audaces, no eran sin embargo comparables
5 al conte|nido del libro *Storia di una idea*,[2] ¿por qué los católicos no reaccionaron tan enérgicamente contra el libro, mientras que fueron feroces contra Lovera? Ver la producción literaria de Lovera: colaborador de las revistas de Gobetti y del *Davide* de Gorgerino:[3] artículos en el *Corriere* de Turín. Es un viejo aristócrata, creo que descendiente de Solaro della Margarita. [Es interesante señalar que es amigo de los escritores de la *Civiltà Cattolica* y que ha puesto a su disposición el archivo de Solaro].[4]

§ <7>. *Sobre el "pensamiento social" de los católicos* me parece que puede hacerse esta observación crítica preliminar: que no se trata de un programa político *obligatorio* para todos los católicos, a cuya conquista se hallan dirigidas las fuerzas organizativas que poseen los católicos, sino que se trata pura y simplemente de un "conjunto de argumentaciones polémicas" positivas y negativas sin concreción política. Esto sea dicho sin entrar en las cuestiones de mérito, o sea en el examen del valor intrínseco de las medidas de carácter económico-social que los católicos ponen en la base de tales argumentaciones.

En realidad la Iglesia no quiere comprometerse en la vida práctica económica y no se empeña a fondo, ni para poner en práctica los principios sociales que afirma y que no son puestos en práctica, ni para defender, mantener o restaurar aquellas situaciones en las que una parte de aquellos principios ya se practicaba y que han sido destruidas. Para comprender bien la posición de la Iglesia en la sociedad moderna, hay que comprender que está dispuesta a luchar sólo para defender sus particulares libertades corporativas (de Iglesia como Iglesia, organización eclesiástica), o sea los privilegios que proclama ligados a la propia esencia divina: para esta defensa la Iglesia no excluye ningún medio, ni la insurrección armada, ni el atentado individual, ni la apelación a la invasión extranjera. Todo el resto es desdeñable relativamente, a menos que esté ligado a condiciones existenciales propias. Por "despotismo" la Iglesia entiende la intervención de la autoridad estatal laica para limitar o suprimir sus privilegios, no mucho más que eso: reconoce cualquier autoridad de hecho, y con tal de que no toque sus privilegios, la legitima; si además aumen|ta sus privilegios, la exalta y la proclama providencial. 5 bis

Dadas estas premisas, el "pensamiento social" católico tiene un valor puramente académico: hay que estudiarlo y analizarlo en cuanto elemento ideológico opiáceo, tendiente a mantener determinados estados de ánimo de expectación pasiva de tipo religioso, pero no como elemento de vida política e histórica directamente activo. Es ciertamente un elemento político e histórico, pero de un carácter absolutamente particular: es un elemento de *reserva*, no de primera línea, y por eso en cualquier momento puede ser "olvidado" prácticamente y "silenciado", aun sin renunciar completamente a él, porque podría volver a presentarse la ocasión en que fuera necesario. Los católicos son muy astutos, pero me parece que en este caso son *demasiado* astutos.

Sobre el "pensamiento social" católico hay que tener presente el libro del padre jesuita Albert Muller, profesor de la escuela superior comercial de S. Ignacio, en Anversa —*Notes d'économie politique,* Première Série, "Éditions Spes", París, 1927, pp. 428, Fr. 8— cuya reseña vi en la *Civiltà Cattolica* del 1o. de septiembre de 1928, *Pensiero e attività sociali* (de A. Brucculeri);[1] me parece que Muller expone el punto de

vista más radical a que pueden llegar los jesuitas en esta materia (salario familiar, coparticipación, control, cogestión, etcétera).

§ <8>. *América y el Mediterráneo.* Libro del profesor G. Frisella Vella, *Il trafico fra l'America e l'Oriente attraverso il Mediterraneo,* Sandron, Palermo, 1928, pp. XV-215, L. 15.[1] El punto de partida de Frisella Vella es el "siciliano". Puesto que Asia es el terreno más adecuado para la expansión económica americana y América se comunica con Asia a través del Pacífico y a través del Mediterráneo, Europa no debe oponer resistencia a que el Mediterráneo se convierta en una gran arteria del comercio América-Asia. Sicilia obtendría grandes beneficios
6 | de este tráfico, convirtiéndose en intermediaria del comercio americano-asiático, etcétera. Frisella Vella está convencido de la fatal hegemonía mundial de América, etcétera.

§ <9>. *Lucien Romier y la Acción Católica francesa.* Romier ha sido relator en la "Semana social" de Nancy de 1927; ahí ha hablado de la *"desproletarización de las multitudes"*, argumento que sólo indirectamente tocaba a los temas tratados por la "Semana social", que estaba dedicada a la "Mujer en la sociedad". Así el padre Danset habló allí de la "Racionalización" en sus aspectos social y moral.

Pero ¿es Romier un elemento activo de la Acción Católica francesa, o sólo incidentalmente ha participado en esta reunión?

La "Semana social" de Nancy de 1927 es muy importante para la historia de la doctrina político-social de la Acción Católica. Sus conclusiones, favorables a una más amplia participación femenina en la vida política, fueron aprobadas por el cardenal Gasparri en nombre de Pío XI. El informe ha sido publicado en 1928 [Semaines sociales de France, *La femme dans la société,* París, Gabalda, pp. 564 en 8º].[1] Es indispensable para el estudio de la vida política francesa.

§ <10>. *La Acción Católica en Bélgica.* Cfr. el opúsculo del jesuita E. de Moreau, *Le Catholicisme en Belgique,* ed. La pensée catholique, Lieja (1928). Algunas cifras: la Association Catholique de la Jeunesse Belge agrupó en el congreso de Lieja a 60 000 jóvenes (respecto a los jóvenes de lengua francesa). Está dividida en secciones: (obreros, estudiantes medios, estudiantes universitarios, agricultores, etcétera). La Jeunesse Ouvrière Chrétienne tiene 18 000 socios divididos en 374 secciones locales y 16 federaciones regionales. La Confédération des Syndicats Ouvrièrs Chrétiens de Belgique tiene 110 000 miembros. Les Ligues

Féminines Ouvrières tiene 70 000 socias. La Alliance Nationale des Fédérations Mutualistes Chrétiennes de Belgique tiene 250 000 miembros y con sus familias sirve a 650 000 personas. La Coopérative Belge Bien-Être tiene 300 tiendas cooperativas. La Banque Centrale Ouvrière, etcétera. El Boerenbond (liga de campesinos flamencos) tiene 1 175 centros con 112 686 miembros, todos ellos jefes de familia (en 1926). Movimiento femenino aparte, etcétera.[1]

§ <11>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas. Fede e Ragione* parece ser hoy la revista más importante de los católicos integrales. Ver dónde sale, quién la dirige y quiénes son sus principales colaboradores. Ver en qué puntos entra en contacto con los jesuitas: si en puntos relativos a la fe, la moral y también la política. ¿Existe alguna orden religiosa que en su conjunto tenga la posición "integral"? ¿o que simpatice con ella en forma particular?, etcétera. (Ver los dominicos o los franciscanos'.[1] 6 bis

Cfr. *Cuaderno 20* (XXV), p. 22.

§ <12>. *El Risorgimento. Solaro della Margarita.* El "Memorandum" de Solaro della Margarita[1] aparece integrado con el artículo "Visita del Solaro della Margarita a Pio IX nel 1846" con documentos inéditos (tomados de los Archivos Vaticanos y del Archivo Solaro) en la *Civiltà Cattolica* del 15 de septiembre de 1928.[2] El conocimiento de la personalidad política de Solaro della Margarita es indispensable para reconstruir el "punto histórico 48-49". Hay que plantear bien la cuestión: Solaro della Margarita era un reaccionario piamontés, fuertemente ligado a la dinastía: la acusación de "partidario de Austria" es puramente arbitraria, en el sentido vulgar de la palabra. Solaro habría querido la hegemonía piamontesa en Italia y que se arrojase a los austriacos fuera de Italia, pero sólo con medios diplomáticos normales, sin guerra y especialmente sin revolución popular. [Contra los liberales quería la alianza con Austria, se entiende.] El artículo de la *Civiltà Cattolica* sirve también para juzgar la política de Pío IX hasta el 48. En este artículo hay algunas indicaciones bibliográficas sobre Solaro.

(Hay que mencionar el hecho de que el gobierno piamontés dio armas a los católicos del *Sonderbund* que se habían rebelado, vaciando los depósitos militares, no obstante que se estuviese preparando el 48. Solaro quería que el Piamonte extendiese su influencia hasta Suiza, o sea quería cambiar de lugar el eje de la política italiana.)

§ <13>. *Acción Católica. La dotrina sociale catolica nei documenti di papa Leone XIII*, Roma, Via della Scrofa 70, 1928, en 16º pp. 348 L. 7,50.[1]

7 § <14>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas.* El artículo "L'equilibrio della verità fra gli estremi dell'errore" aparecido en la *Civiltà Cattolica* del 3 de noviembre de 1928 se basa en la publicación de Nicolas Fontaine: *Saint-Siège, "Action Française" et "Catholiques intégraux"*, París, Gamber, 1928, sobre la cual da este juicio en una nota: "El autor está dominado por prejuicios políticos y liberales, máxime cuando ve la política en la condena de la Action Française; pero los hechos y documentos alegados por él, sobre el famoso 'Sodalizio', no fueron desmentidos".[1] Ahora bien, Fontaine (por lo que creo recordar) no ha publicado nada completamente inédito: ¿por qué, entonces, los jesuitas no han utilizado antes estos documentos? La cuestión es importante y me parece que puede resolverse así: la acción pontificia contra la Action Française es el aspecto visible de una acción más amplia para liquidar una serie de consecuencias de la política de Pío X, o sea Pío XI quiere quitar toda importancia a los "católicos integrales", pero sin atacarlos de frente: la lucha contra el modernismo desequilibró demasiado hacia la derecha al catolicismo, es preciso "centrarlo" nuevamente en los jesuitas, o sea darle una forma política dúctil, sin rigideces doctrinales, una gran libertad de maniobra, etcétera. Pío XI es verdaderamente el papa de los jesuitas.

Pero luchar contra los "católicos integrales" es mucho más difícil que luchar contra los modernistas. La lucha contra la Action Française ofrece un terreno óptimo: los católicos integrales son combatidos no por sí mismos, sino en cuanto defensores de Maurras, o sea que se toman como blanco personas aisladas [en cuanto que desobedecen al papa], no el conjunto del movimiento que oficialmente es ignorado o casi. Ésta es la importancia capital del libro de Fontaine: ¿pero cómo es que Fontaine ha pensado en unir a Maurras con los "integrales"? ¿Es una "intuición" suya o le fue sugerida por los mismos jesuitas? (Estudiar bien el libro de Fontaine desde este punto de vista —y ver si Fontaine es un especialista en estudios político-católicos).

Este artículo de la *Civiltà Cattolica*, escrito indudablemente por el padre Rosa,
7 bis es muy cauto en el empleo de los documentos de Fontaine: | evita analizar aquellos que no sólo desacreditan a los "integrales", sino que arrojan una sombra de comicidad y descrédito sobre toda la iglesia. (Los "integrales" habían organizado una verdadera "conspiración" con tonos novelescos.)

Del artículo de la *Civiltà Cattolica* extraigo algunos puntos. Se menciona que también en Italia Maurras ha encontrado defensores entre los católicos: se habla de "imitadores o partidarios, declarados u *ocultos*, pero igualmente aberrantes de la plenitud de la fe y de la moral católica, o en la teoría o en la práctica, aunque gritando e incluso engañándose con la idea de quererlas defender *integralmente* y mejor que cualquier otro".[2] La Action Française "lanzó contra quien escribe estas

líneas, un cúmulo de vilipendios y de calumnias increíbles (?), hasta aquellas insinuadas repetidamente de *¡asesinatos y ejecuciones despiadadas de hermanos!*".[3] (Ver cuándo fueron hechas estas acusaciones al padre Rosa: entre los jesuitas existía el ala integralista y favorable a Maurras: ver el caso del cardenal Billot, jesuita, que dimitió —me parece— de su cargo, dimisiones rarísimas en la historia de la Iglesia y que demuestran por una parte la obstinada terquedad de Billot y la voluntad intransigente del papa por superar cualquier obstáculo en la lucha contra Maurras.)[4]

El abate Boulin, director de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, "integral", vinculado a Benigni-Mataloni; Boulin se sirve de seudónimos (Roger Duguet); antijesuita encarnizado.[5] La Action Française y los "integrales" se aferran desesperadamente a Pío X y pretenden permanecer fieles a sus enseñanzas. (Los "integrales" quieren volver a imponer con todos los honores el *Sillabo* de Pío IX: en la propuesta de la Action Française de tener un eclesiástico para la cátedra del *Sillabo* en sus escuelas, se hallaba contenida una hábil provocación.)[6]

Este artículo de la *Civiltà Cattolica* es verdaderamente importante y habrá que
volver a revisarlo, en caso de redactar un estudio sobre | este tema. Habrá que ver 8
todos los matices de los "distingos" a propósito de la masonería, del antisemitismo, del nacionalismo, de la democracia, etcétera. También por lo que concierne a los modernistas se distingue entre ilusos, etcétera, y se toma posición contra el antimodernismo de Benigni, etcétera: "Tanto más que era de temer, y no dejamos de hacerlo notar desde aquellos años a quien debíamos hacerlo, que semejantes métodos habrían hecho el juego a los verdaderos modernistas, preparando en el futuro graves daños para la Iglesia. Lo cual luego se vio, e incluso en el momento presente se ve, en el malvado espíritu de reacción, no del viejo modernismo solamente y del liberalismo, sino igualmente del nuevo, y del mismo integralismo. Éste mostraba entonces querer oponerse a toda forma o apariencia de modernismo, y por el contrario ahora con grave escándalo o le hace resistencia *hipócritamente*, o abiertamente lo combate, como sucedió entre los escandalosos partidarios de la Action Française en Francia y *sus silenciosos cómplices en Italia*".[7]

Los integrantes llaman a los jesuitas "modernizantes" y "modernizantismo" a su tendencia. Dividieron a los católicos en "integrales" y "no integrales", o sea "papales" y "episcopales". (Parece que la encíclica de Benedicto XV *Ad beatissimi* señalaba, criticándola, esta tendencia a introducir tales distinciones entre los católicos, que lesionaban la caridad y la unidad de los fieles. Ver la *Civiltà Cattolica* que reprodujo esta encíclica.)[8]

La "Sapinière", asociación secreta, presentada al público con el nombre de "Sodalizio Piano", organizó la lucha contra los jesuitas "modernizantes", "en todo contrariamente a la primera idea y al programa oficial propuesto al Santo Pontífice Pío X, aprobado después por el Secretariado de la Consistorial, no ciertamente para que sirviera al desahogo de pasiones privadas, para la denuncia y difamación de íntegros e incluso eminentes personajes, de obispos o de órdenes religiosas enteras, particularmente de la nuestra, que nunca hasta ahora se había visto a la merced de

semejantes calumnias, ni siquiera en la época de su supresión. Por último, acabada
8 bis la guerra y mucho después de la disolución del | 'Sodalizio Piano' —decretado por la Sagrada Congregación del Concilio, ciertamente no a título de elogio, sino de prohibición y de crítica— fue promovida toda ella *a cargo de un conocido y riquísimo financiero,* Simón de París y de su nutrida camarilla, la publicación y la pródiga difusión gratuita de los libelos más ignominiosos y críticamente estúpidos contra la Compañía de Jesús, sus santos, sus doctores y maestros, sus obras y sus constituciones, aunque hubieran sido solemnemente aprobadas por la Iglesia. Y la conocida colección de los llamados 'Récalde', que contaba ya con más de una docena de libelos, algunos de varios volúmenes, en los que se reconoce demasiado y no menos es retribuida la parte de los cómplices romanos. Ésta ha sido ahora reforzada por la publicación hermana de folletos difamadores, los más desatinados, bajo el título general y antifrástico de 'Verités', émulos de los folletos gemelos de la Agencia *Urbs*, o bien *Romana*, cuyos artículos reaparecen después a veces, casi al pie de la letra, en otras publicaciones 'periódicas' ".[9]

Los "integrales" difundieron "las peores calumnias" contra Benedicto XV, como se puede ver en el artículo aparecido a la muerte de este papa en la *Vieille France* (de Urbain Gohier, creo) y en la *Ronda* (febrero de 1922), "también este (periódico) que es todo lo contrario de católico y moral, pero que no obstante se ve honrado con la colaboración de Umberto Benigni, cuyo nombre se encuentra registrado en la buena compañía de esos jóvenes más o menos corrompidos". "El mismo espíritu de difamación, continuado bajo el presente Pontificado, en medio de las mismas filas de los católicos, de los religiosos y del clero, no se puede decir hasta qué punto ha hecho daño a las conciencias, cuánto escándalo ha provocado y cuánta enajenación de los espíritus, en Francia sobre todo. Allí, en efecto, la pasión política inducía a creer más fácilmente las calumnias, mandadas a menudo desde Roma, después de que los ricos Simón y otros compadres, de espíritu galicis-
9 ta y periodístico (sic), costearon a los autores y procuraron la difu|sión gratuita de sus libelos, sobre todo de los antijesuitas antes mencionados, en los seminarios, en las canonjías, en las curias eclesiásticas, allí donde hubiese cualquier probabilidad o verosimilitud de que la calumnia pudiera arraigar; e incluso entre los laicos, sobre todo jóvenes, y de los mismos liceos del gobierno, con una prodigalidad sin igual." Los autores ya sospechosos se sirven del anónimo o de seudónimos. "Es notorio, entre los periodistas especialmente, qué poco merece cualquier título de honor semejante grupo con su principal inspirador, el más astuto en esconderse pero el más culpable y el más interesado en la intriga"[10] ¿(a quién se alude? ¿A Benigni o a algún otro pez gordo del Vaticano?)

Según el articulista, entre Action Française e "integrales" no había inicialmente "acuerdo", sino que éste empezó a formarse después del 26; pero ésta me parece una declaración intencionada, para excluir todo motivo político (lucha contra los ultrarreaccionarios) de la cuestión contra la Action Française. (En nota se dice —en la última nota—: "No se debe, sin embargo, confundir un partido con otro, como algunos han hecho, por ejemplo Nicolás Fontaine, en la citada obra *Saint-*

Siège, 'Action française' et 'Catholiques intégraux'. Este autor, como señalamos, es más que liberal, *pero informadísimo* de los casos nada edificantes de la mencionada sociedad clandestina, llamada de la 'Sapinière', y de sus seguidores franceses e italianos, y en esto es ridículo echarle en cara su liberalismo: hay que desmentir los hechos sobre los que volveremos a hablar en el momento debido".[11] Extraño, ese "pero informadísimo" porque, como he señalado, Fontaine se servía de documentos del dominio público (ver). Hasta hoy (octubre de 1930) el padre Rosa en la *Civiltà Cattolica* no ha vuelto a hablar de la "Sapinière".

El artículo concluye: "Pero la verdad no tiene qué temer: y por nuestra parte, estamos bien resueltos a defenderla sin miedo ni titubeos o inseguridades, incluso contra los *enemigos internos, aunque sean eclesiásticos adinerados y | poderosos,* 9 bis
que han descarriado a los laicos para atraerlos a sus planes e intereses".[12] Al final de la nota se dan algunos de los nombres del largo catálogo de los "denunciados" por el "Sodalizio Piano" (entre otros el cardenal Amette de París, Piffil de Viena, Mercier, Van Rossum, etcétera).

Recuerda luego un viaje de Benigni a América (del cual habló la *Civiltà Cattolica*, 1927, IV, p. 399) donde distribuyó los libelos antijesuíticos; en Roma habría un depósito de varias decenas de miles de ejemplares de tales libelos.

Cfr. *Cuaderno 20* (XXV), pp. 22-29.

§ <15>. *Lucien Romier y la Acción Católica francesa.* Recordar que en 1925 Romier aceptó entrar a formar parte del gabinete de concentración nacional de Herriot: aceptó también colaborar con Herriot el jefe del grupo católico parlamentario francés que se había formado poco antes. Romier no era ni diputado ni senador; era redactor político del *Figaro*. Después de su aceptación de entrar en un gabinete Herriot, tuvo que dejar el *Figaro*. Romier se había hecho un nombre con sus publicaciones de carácter industrial-social. Creo que Romier fue redactor del órgano técnico de los industriales franceses, *La Journée Industrielle*.[1]

§ <16>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas.* La Action Française tenía en Roma un redactor, Havard de la Montagne, que dirigía el semanario en lengua francesa *Rome*, destinado a los católicos franceses, curas, religiosos o laicos, residentes o de paso en Roma. Este semanario debía ser y será todavía el portavoz de los "integrales" y de los maurrassianos.[1]

Cfr. *Cuaderno 20* (XXV), p. 29.

§ <17>. *Movimiento pancristiano.* La XV semana social de Milán [septiembre de 1928] trató la cuestión: "La verdadera unidad religio-

sa", y el libro de las actas ha aparecido con este título publicado por la Sociedad editorial "Vita e pensiero" (Milán, 1928, L. 15).[1] El tema
10 ha sido tratado desde el punto de vista | del Vaticano, según las directrices dadas por la Encíclica *Mortalium animos* de enero de 1928, y contra el movimiento pancristiano de los protestantes, que querrían crear una especie de federación de las diversas sectas cristianas, con igualdad de derechos.

Ésta es una ofensiva protestante contra el catolicismo que presenta dos aspectos esenciales: 1] las iglesias protestantes tienden a frenar el movimiento disgregador en sus filas (que da continuamente lugar a nuevas sectas); 2] se alían entre ellas y, obteniendo cierto consenso por parte de los ortodoxos, organizan el asedio al catolicismo para hacerle renunciar a su primacía y para presentar en la lucha un frente único protestante imponente, en vez de una multitud de iglesias, sectas, tendencias de diversa importancia y que una por una difícilmente podrían resistir a la tenaz y unificada iniciativa misionera católica. La cuestión de la unidad de las iglesias cristianas es un formidable fenómeno de la posguerra y es digno de la máxima atención y de estudio acucioso.

§ <18>. *El pensamiento social de los católicos*. Un artículo que debe recordarse, para comprender la actitud de la Iglesia ante los diversos regímenes político-estatales, es "*Autorità e 'opportunismo politico'*" en la *Civiltà Cattolica* del 1o. de diciembre de 1928.[1] Podría dar algunas ideas para la sección "Pasado y presente". Habrá que compararlos con los puntos correspondientes del *Código Social*.[2]

La cuestión se planteó en tiempos de León XIII y del *ralliement* de una parte de los católicos a la república francesa y fue resuelta por el papa con estos puntos esenciales: 1] aceptación, o sea reconocimiento del poder constituido; 2] respeto a éste como al representante de una autoridad proveniente de Dios; 3] obediencia a todas las leyes justas promulgadas por tal autoridad, pero resistencia a las leyes injustas con el esfuerzo concorde de enmendar la legislación y cristianizar a la sociedad.

Para la *Civiltà Cattolica* esto no sería "oportunismo"; eso sólo lo
10 bis sería | la actitud servil y exaltadora en bloque de autoridades que son tales de hecho y no de derecho (la expresión "derecho" tiene un valor particular para los católicos).

Los católicos deben distinguir entre "función de la autoridad", que es un derecho inalienable de la sociedad, que no puede vivir sin un orden, y "la persona" que ejerce tal función y que puede ser un tirano, un déspota, un usurpador, etcétera. Los católicos se someten a la "función", no a la persona. Pero Napoleón III fue llamado hombre provi-

dencial después del golpe de Estado del 2 de diciembre, lo que significa que el vocabulario político de los católicos es distinto del común.

§ <19>. *Acción Católica italiana.* Para la historia de la Acción Católica italiana es indispensable el artículo "Precisazioni", publicado por el *Osservatore Romano* del 17 de noviembre de 1928 y reproducido por la *Civiltà Cattolica* del 1o. de diciembre siguiente en la p. 468.[1]

§ <20>. *Maquiavelo y Emanuele Filiberto.* Un artículo de la *Civiltà Cattolica* del 15 de diciembre de 1928 ("Emanuele Filiberto di Savoia nel IV Centenario della nascita") comienza así: "La coincidencia de la muerte de Maquiavelo con el nacimiento de Emanuele Filiberto, no carece de enseñanzas. Está llena de alto significado la antítesis representada por los dos personajes, uno de los cuales desapareció del escenario del mundo, amargado y decepcionado, mientras que el otro está a punto de asomarse a la vida, todavía rodeado de misterio, precisamente en aquellos años que podemos considerar como la línea de separación entre la época del Renacimiento y la Reforma católica. Maquiavelo y Emanuele Filiberto: ¿quién puede personificar mejor los dos rostros distintos, las dos corrientes opuestas que se disputan el dominio del siglo XVI? ¿Hubiera podido imaginar el Secretario Florentino que precisamente aquel
siglo, al cual había auspiciado un Príncipe, en sustancia, paga|no en 11
el pensamiento y en la acción, habría de ver, por el contrario, al monarca que más se aproximó al ideal del perfecto príncipe cristiano?".[1]

Las cosas son muy distintas de lo que parecen al escritor de la *Civiltà Cattolica*, y Emanuele Filiberto continúa y realiza a Maquiavelo más de lo que puede parecer: por ejemplo, en la organización de las milicias nacionales. Por otra parte, también en otros aspectos Emanuele Filiberto podía relacionarse con Maquiavelo; él no rehusaba tampoco el suprimir con violencia y engaños a sus enemigos.

Este artículo de la *Civiltà Cattolica* interesa por las relaciones entre Emanuele Filiberto y los jesuitas y por la parte representada por éstos en la lucha contra los Valdesi.

§ <21>. *Para la historia del movimiento obrero italiano.* Ver: Agostino Gori, *Ricordo*, con una nota bibliográfica. Bajo los auspicios y costeado por la Comuna de Florencia. Florencia, Tip. M. Ricci, 1927, en 8º, pp. 44. Gori murió en el 26, escribió sobre el movimiento obrero algunos ensayos históricos. En la bibliografía de sus escritos recopilada en esta publicación conmemorativa por Ersilio Michel, podrán encon-

trarse las indicaciones.[1]

§ <22>. *La Acción Católica en Alemania. Die Katholische Aktion. Materialen und Akten,* von Dr. Erhard Schlund, O.P.M. —Verlag Josef Kosen & Friedrich Pustet, Munich, 1928.

Es un informe sobre la Acción Católica en los principales países y una exposición de las doctrinas papales a este propósito. En Alemania no existe la Acción Católica del tipo común, sino que es considerado como tal el conjunto de las organizaciones católicas. (Esto significa que en Alemania el catolicismo está dominado por el protestantismo y no osa atacarlo con una propaganda intensa.) Sobre esta base habría que estudiar cómo se explica la base política del "Centro". (Cfr. también el libro de Monseñor Kaller, *Unser Laienapostolat,* 2a. edición, vol. I, pp.
11 bis 320, Leusterdorf am | Rhein, Verlag des Johannesbund, 1927.)[1]

El libro de Schlund tiende a introducir y popularizar en Alemania la Acción Católica de tipo italiano, y ciertamente que Pío XI debe avanzar en ese sentido (aunque quizá con cautela, porque una actividad acentuada podría revivir viejos rencores y viejas luchas).

§ <23>. *Notas breves sobre cultura china.* 1] La posición de los grupos intelectuales en China está "determinada" por las formas prácticas que la organización material de la cultura ha adoptado allí históricamente. El primer elemento de esta especie es el sistema de escritura, la *ideográfica.* El sistema de escritura es aún más difícil de lo que vulgarmente se supone, porque la dificultad no es debida únicamente a la enorme cantidad de signos materiales, sino que esta cantidad es complicada aún más por las "funciones" de los signos individuales según el puesto que ocupan. Por otra parte, el ideograma no está ligado orgánicamente a una lengua determinada, sino que sirve a toda aquella serie de lenguas que son habladas por los chinos cultos, o sea que el ideograma tiene un valor "esperantista": es un sistema de escritura "universal" (dentro de cierto mundo cultural) y teniendo en cuenta que las lenguas chinas tienen un origen común. Este fenómeno debe ser estudiado cuidadosamente, porque puede servir contra las ilusiones "esperantistas": o sea, que sirve para demostrar cómo las llamadas lenguas universales convencionales, en cuanto que no son la expresión histórica de condiciones adecuadas y necesarias, se convierten en elementos de estratificación social y de fosilización de algunos estratos. En estas condiciones no puede existir en China una cultura popular de amplia difusión: la oratoria, la conversación siguen siendo la forma más popular de difusión de la cultura. Llegados a cierto punto, será preciso introducir el alfabeto silábico: este hecho pre-

senta una | serie de dificultades: primero, la elección del alfabeto mis- 12
mo: el ruso o el inglés (entendiendo por "alfabeto inglés" no sólo la pura notación de los signos fundamentales, igual para el inglés y las demás lenguas de alfabeto latino, sino el nexo diacrítico de consonantes y vocales que dan la notación de los sonidos efectivos, como *sh* para *s*, *j* para *g* italiana, etcétera): ciertamente que el alfabeto inglés tendrá ventaja en caso de elección y ello irá vinculado a consecuencias de carácter internacional, esto es: una cierta cultura logrará predominar sobre las otras.

2] La introducción del alfabeto silábico tendrá consecuencias de gran alcance en la estructura cultural china: desaparecida la escritura "universal", aflorarán las lenguas populares y por lo tanto nuevos grupos de intelectuales sobre esta nueva base. Esto es, se rompería la actual unidad de tipo "cosmopolita" y habría un pulular de fuerzas "nacionales" en sentido estricto. En algunos aspectos la situación china puede ser parangonada con la de la Europa occidental y central en la Edad Media, con el "cosmopolitismo católico", cuando el "latín medio" era la lengua de las clases dominantes y de sus intelectuales: en China la función del "latín medio" es desempeñada por el "sistema de escritura", propio de las clases dominantes y de sus intelectuales. La diferencia fundamental la da lo siguiente: que el peligro que mantenía unida a la Europa medieval, peligro musulmán en general —árabes al sur, tártaros y luego turcos al oriente y al sudeste— no puede ni lejanamente compararse con los peligros que amenazan a la autonomía china en el periodo contemporáneo. Árabes, tártaros, turcos, estaban relativamente "menos" organizados y desarrollados que la Europa de aquel tiempo y el peligro era "únicamente" o casi técnico-militar. Por el contrario, Inglaterra, América, el Japón, son superiores a China no sólo "militarmente" sino económicamente, culturalmente, en toda el área social, en suma. Sólo la unidad "cosmopolita" actual, de centenares de millones de hombres, con su particular nacionalismo de "raza" —xenofobia— permite al gobierno | cen- 12 bis
tral chino tener la disponibilidad financiera y militar mínima para resistir la presión de las relaciones internacionales, y para mantener desunidos a sus adversarios.

La política de los sucesores de derecha de Sun Yat-sen debe ser examinada desde este punto de vista. El rasgo característico de esta política lo representa la "no voluntad" de preparar, organizar y convocar una *Convención pan-china* por medio del sufragio popular (según los principios de Sun), sino el querer conservar la estructura burocrático-militar del Estado: esto es, el miedo a abandonar las formas tradicionales de unidad china y de desencadenar a las masas populares. No hay que olvidar que el movimiento histórico chino se localiza a lo largo de las costas del Pacífico y de los grandes ríos que en él desembocan: la gran

masa popular del *hinterland* es más o menos pasiva. La convocación de una *Convención pan-china* daría el terreno para un gran movimiento incluso de estas masas y para el surgimiento, a través de los diputados elegidos, de las configuraciones nacionales en sentido estricto existentes en la cosmópolis china, haría difícil la hegemonía de los actuales grupos dirigentes sin la realización de un programa de reformas populares y obligaría a buscar la unidad en una unión federal y no en el aparato burocrático-militar. Pero ésta es la línea de desarrollo. La guerra incesante de los generales es una forma primitiva de manifestarse del nacionalismo contra el cosmopolitismo: ésta no será superada, es decir, el caos militar-burocrático no tendrá término sin la intervención organizada del pueblo en la forma histórica de una Convención pan-china.

(Sobre la cuestión de los intelectuales chinos hay que recoger y organizar mucho material para elaborar un parágrafo sistemático de la sección sobre los *intelectuales*: el proceso de formación y el modo de funcionar social de los intelectuales chinos tiene características propias
13 y origi|nales, dignas de mucha atención.)

Relaciones de la cultura china con Europa. Las primeras noticias sobre la cultura china son dadas por los misioneros, especialmente jesuitas, en los siglos XVII-XVIII. Intorcetta, Herdrich, Rougemont, Couplet, revelan al Occidente el universalismo confuciano: du Halde (1736) escribe la *Description de l'Empire de la Chine*; Fourmont (1742), da Glemona, Prémare.

En 1815, con la formación en el Collège de France de la primera cátedra de lengua y literatura china, la cultura china empieza a ser estudiada por laicos (para fines y con métodos científicos y no de apostolado católico como era el caso de los jesuitas); esta cátedra la imparte Abel Rémusat, considerado hoy como el fundador de la sinología europea. Discípulo de Rémusat fue Stanislas Julien, a quien se considera el primer sinólogo de su época; tradujo una enorme cantidad de textos chinos, novelas, comedias, libros de viajes y obras de filosofía y por último resumió su filosofía en la *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise.* La importancia científica de Julien la avala el hecho de que logró penetrar el carácter de la lengua china y las razones de su dificultad para los europeos, habituados a las lenguas flexivas. Incluso para un chino el estudio de su lengua es más difícil que para un europeo el estudio de la suya propia: se necesita un doble esfuerzo, de memoria para recordar los múltiples significados de un ideograma, de inteligencia para combinar éstos con objeto de encontrar en cada uno de ellos, por así decirlo, la parte conectiva que permite extraer del nexo de las frases un sentido lógico y aceptable. Cuanto más denso y elevado es el texto (en el sentido de la abstracción) más difícil es traducirlo: incluso el más experto literato chino debe siempre hacer preceder una labor de análisis, más o

menos rápido, a la interpretación del texto que lee. La experiencia tiene en el chino un valor más grande que en otras lenguas, | donde la base 13 bis
anterior a la inteligencia es la morfología que en chino no existe. (Me parece difícil aceptar que en chino no existe absolutamente la morfología: en las descripciones de la lengua china hechas por europeos hay que tomar en cuenta el hecho de que el "sistema de escritura" ocupa necesariamente el primer lugar en importancia: ¿pero coincide perfectamente el "sistema de escritura" con la lengua hablada que es la "lengua real"? Es posible que la función morfológica en chino esté más ligada a la fonética y a la sintaxis, o sea al tono de los sonidos individuales y al ritmo musical de la frase, cosa que no podría aparecer en la escritura sino en forma de notaciones musicales, pero también en este caso me parece difícil excluir una cierta función morfológica autónoma: sería necesario ver el librito de Finck sobre los tipos principales de lenguas.[1] Recordar también que la función morfológica, incluso en las lenguas flexivas, tiene como origen palabras independientes convertidas en sufijos, etcétera: este rastro puede quizá servir para identificar la morfología del chino, que representa una fase lingüística seguramente más antigua que las más antiguas lenguas de las que se ha conservado documentación histórica. Las noticias que aquí resumo están tomadas de un artículo de Alberto Castellani, "Prima sinologia", en el *Marzocco* del 24 de febrero de 1929.)[2]

En chino "el que más lee más sabe": en efecto, reduciéndose todo a sintaxis, sólo una larga práctica con los modos, las cláusulas de la lengua, puede ser con certidumbre una orientación para la comprensión del texto. Entre el vago valor de los ideogramas y la comprensión integral del texto debe darse un ejercicio de la inteligencia que, en la necesidad de adaptación lógica, casi no tiene límites en comparación con las lenguas flexivas.

Un libro sobre la cultura china. Eduard Erkes, *Chinesische Literatur*, Ferdinand Hirt, Breslau, 1926. | Es un librito de menos de cien páginas 14
en el cual, según Alberto Castellani,[3] se condensa admirablemente todo el ciclo cultural chino, desde la época más antigua hasta nuestros días. No se puede comprender el presente chino sin conocer su pasado, sin una información demopsicológica: esto es cierto, pero resulta exagerada, al menos en la forma como la presenta, esta afirmación: "El conocimiento del pasado demuestra que la gente china es ya, desde hace muchas decenas de siglos, confucianamente comunista: tanto que ciertas recientes tentativas de injerto eurasiático nos recuerdan el llevar agua al mar". Esta afirmación puede hacerse para cada uno de los pueblos atrasados frente al industrialismo moderno, y puesto que puede hacerse para muchos pueblos, tiene un valor primitivo: sin embargo, el conocimiento de la sicología real de las masas populares, desde este punto de vista o como se puede reconstruir a través de la literatura, tiene gran importan-

cia. La literatura china es de tipo *genuinamente religioso-estatal*. Erkes intenta una reconstrucción crítico-sintética de los diversos aspectos de la literatura china, a través de las épocas más significativas, para dar a estos aspectos mayor relieve de necesidad histórica. (O sea, no es una historia de la literatura en sentido erudito y descriptivo, sino una historia de la cultura.) Esboza la figura y obra de Chu Hsi (1130-1200), que pocos occidentales saben fue la personalidad más significativa de China, después de Confucio, gracias a los premeditados silencios de los misioneros que vieron en este reconstructor de la moderna conciencia china el mayor obstáculo a sus esfuerzos de propaganda.

Libro de Wiegor, *La Chine à travers les Ages*. Erkes llega hasta la fase reciente de la "China europeizante" e informa también acerca del desarrollo que se está llevando a cabo incluso a propósito de la lengua y la educación.

En el *Marzocco* del 23 de octubre de 1927 Alberto Castellani da noticia del libro de Alfredo Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, Munich-Berlín, 1927 ("Filosofia cinese in veste europea
14 bis e. . . giap|ponese").[4] Forke es profesor de lengua y civilización china en la Universidad de Hamburgo y es conocido como especialista del estudio de la filosofía china. El estudio del pensamiento chino es difícil para un occidental por varias razones: 1] los filósofos chinos no escribieron tratados sistemáticos de su pensamiento: fueron los discípulos quienes recogieron las palabras de los maestros, no los maestros quienes las escribieron para sus eventuales discípulos; 2] la filosofía auténtica se hallaba entrelazada y como sofocada en las tres grandes corrientes religiosas, confucianismo, taoísmo, budismo; así los chinos pasaron a menudo, a ojos del europeo no especialista, o como carentes de una auténtica filosofía o como poseedores de tres religiones filosóficas (este hecho, sin embargo, el que la filosofía haya estado entrelazada con la religión, tiene un significado desde el punto de vista de la cultura y caracteriza la posición histórica de los intelectuales chinos). Forke ha intentado precisamente presentar el pensamiento chino según las formas europeas, esto es, ha liberado la filosofía auténtica de las confusiones y promiscuidades heterogéneas; por consiguiente, ha hecho posible algún paralelo entre el pensamiento europeo y el chino. La Ética es la parte más fecunda de esta reconstrucción: la Lógica es menos importante "porque incluso los propios chinos han tenido siempre de ella más un sentido instintivo, como intuición, que no un concepto exacto, como ciencia". (Este punto es muy importante, como aspecto cultural.) Sólo hace unos pocos años, un escritor chino, el profesor Hu Shi, en su *Historia de la filosofía china* (Shangai, 1919) asigna a la Lógica un puesto eminente, desenterrándola de los antiguos textos clásicos, cuyo magisterio, no sin cierto esfuerzo, intenta revelar. Probablemente la rápida invasión del confucianismo,

del taoísmo y del budismo, que no tienen interés por los problemas de la Lógica, puede haber obstaculizado su avance como ciencia. "Es | un 15
hecho que los chinos nunca tuvieron una obra como el *Nyàya* de Gautama y como el *Organón* de Aristóteles". Así falta en China una disciplina filosófica sobre el "conocimiento" (Erkenntnistheorie). Forke no encuentra allí más que tendencias.

Forke examina por otra parte las ramificaciones de la filosofía china fuera de China, especialmente en el Japón. El Japón tomó de China, junto con otras formas de cultura, también la filosofía, aunque dándole un cierto carácter propio. El japonés no tiene tendencias metafísicas y especulativas como el chino (es "pragmático" y empírico). Los filósofos chinos traducidos al japonés, adquieren sin embargo una mayor limpieza. (Esto significa que los japoneses tomaron del pensamiento chino aquello que era útil para su cultura, un poco como los romanos hicieron con los griegos.)

Castellani ha publicado recientemente: *La dottrina del Tao ricostruita sui testi ed esposta integralmente,* Bolonia, Zanichelli, y *La regola celeste di Lao-Tse,* Florencia, Sansoni, 1927.[5] Castellani hace un parangón entre Lao-Tsé y Confucio (no sé en cuál de estos dos libros): "Confucio es el chino septentrional, noble, culto, especulativo; Lao-Tse, 50 años más viejo que él, es el chino del mediodía, popular, audaz, imaginativo. Confucio es hombre de Estado; Lao-Tsé desaconseja la actividad pública: aquél no puede vivir sino en contacto con el gobierno, éste rehuye el consorcio civil y no participa en sus vicisitudes. Confucio se contenta con exponer a los gobernantes y al pueblo los ejemplos del buen tiempo antiguo; Lao-Tsé sueña sin más con la era de la inocencia universal y el estado virginal de la naturaleza; aquél es el hombre de corte y de etiqueta, éste es el hombre de la soledad y de la *palabra brusca.* Para Confucio, rebosante de formas, de reglas, de rituales, la voluntad del hombre entra en forma especial en la producción y determinación del *hecho político*; Lao-Tsé cree por el contrario que todos los hechos, sin excepción, se hacen por sí solos, independientemente y sin nuestra voluntad; que tienen todos ellos en sí mismos un ritmo inalterado e inalterable por cualquier intervención nuestra. Nada hay para él más ri|dículo que el 15 bis
hombrecito confuciano, hacendoso y entrometido, que cree en la importancia y casi en el peso específico de cada uno de sus gestos: nada más mezquino que esta alma miope y presuntuosa, alejada del Tao, que cree dirigir y es dirigida, cree tener y es tenida". (Este fragmento está tomado de un artículo de A. Faggi en el *Marzocco* del 12 de junio de 1927, "Sapere cinese".) El "no hacer" es el principio del taoísmo, es precisamente el "Tao", el "camino".

La forma estatal china. La monarquía absoluta es fundada en China el año 221 antes de Cristo y dura hasta 1912, no obstante los cambios de dinastías, las invasiones extranjeras, etcétera. Éste es el punto intere-

sante; cada nuevo amo encuentra el organismo completo y a punto, del cual se adueña adueñándose del poder central. La continuidad es así un fenómeno de muerte y pasividad del pueblo chino. Evidentemente, incluso después de 1912 la situación ha permanecido aún relativamente estacionaria, en el sentido de que el aparato general ha permanecido casi intacto: los militares *tuchiun* han sustituido a los mandarines y uno de ellos, por turnos, trata de reconstruir la unidad formal, adueñándose del centro. La importancia del Kuomintang hubiera sido mucho más grande si hubiera planteado realmente la cuestión de la Convención panchina. Pero ahora que el movimiento se ha desencadenado, me parece difícil que sin una profunda revolución nacional de masas se pueda reconstituir un orden duradero.

§ <24>. *Pasado y presente. El respeto al patrimonio artístico nacional.* Es muy interesante a este respecto el artículo de Luca Beltrami: "Difese d'arte in luoghi sacri e profani", es el *Morzocco* del 15 de mayo de 1927.[1] Las anécdotas tomadas por Beltrami de la prensa diaria son muy interesantes y edificantes. Como este punto se saca siempre a colación por razones de polémica cultural, valdrá la pena recordar estos
16 episodios de vulgar | hipocresía de las supuestas clases cultas.

§ <25>. *Maquiavelo y Manzoni.* Algunas alusiones al Maquiavelo de Manzoni pueden encontrarse en los *Colloqui col Manzoni* de N. Tommaseo, publicados por primera vez y anotados por Teresa Lodi, Florencia, G.C. Sansoni, 1929. De un artículo de G.S. Gargano en el *Marzocco* del 3 de febrero de 1929 ("Manzoni in Tommaseo")[1] reproduzco este párrafo: "Y aunque se atribuye a Manzoni el juicio sobre Maquiavelo, cuya autoridad llenó de prejuicios las mentes italianas y cuyas máximas algunos repetían sin osar adoptarlas y algunos ponían en práctica sin osar decirlo; 'son los liberales los que las cantan y los reyes los que las hacen'; comentario este último que es seguramente del transcriptor, el cual añade que Manzoni tenía poquísima fe en las garantías de los Estatutos y en el poder de los Parlamentos y que su único deseo era por entonces el de hacer a la nación una y poderosa aun a costa de la libertad, 'aun cuando la idea de la libertad fuese en todas las mentes verdadera y uno el sentimiento de ella en todos los corazones' ".

§ <26>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Alfredo Panzini.* La traducción de las *Obras y los días* de Hesíodo, editada por Panzini en 1928 (antes en la *Nuova Antologia,* luego en el libro de Treves), es examinada en el *Marzocco* del 3 de febrero de 1929 por Angiolo Orvieto ("Da

Esiodo al Panzini" .[1] La traducción es muy imperfecta técnicamente. Para cada palabra del texto Panzini emplea dos o tres de las suyas; se trata más bien de una traducción comentario que de una traducción, a la cual falta "el colorido particularísimo del original, salvo esa cierta solemnidad majestuosa que en varios lugares ha logrado conservar". Orvieto cita algunos graves despropósitos de Panzini: en vez de "enfermedades que traen la vejez al hombre" Panzini traduce "enfermedad que la vejez trae a los hombres". Hesíodo habla de la "encina que en lo alto lleva bellotas y en el medio (en el tronco) abejas" y Panzini traduce cómicamente "las encinas de montaña (!) maduran bellotas, y las de los valles (!) acogen a las abejas en | su tronco", distinguiendo dos familias de 16 bis
encinas, etcétera (un alumno de liceo hubiera sido suspendido por semejante despropósito). Para Hesíodo las Musas son "donadoras de gloria con los poemas", para Panzini "gloriosas en el arte del canto". Orvieto menciona otros ejemplos en los que se demuestra que además del conocimiento superficial del griego, los despropósitos de Panzini se deben también al prejuicio político (caso típico de brescianismo), como allí donde altera el texto para hacer participar a Hesíodo en la campaña demográfica.

Habrá que ver si las revistas de filosofía clásica se han ocupado de la traducción de Panzini: de todos modos el artículo de Orvieto me parece suficiente para mi objetivo (hay que revisarlo porque en este momento me falta una parte).

§ <27>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Enrico Corradini, en 1928 fue reeditada, en la Colección teatral Barbera, la *Carlota Corday* de E. Corradini, que en 1907 u 8, cuando fue escrita, tuvo acogidas desastrosas y <fue> retirada de los escenarios.[1] Corradini editó el drama con un prefacio (también éste impreso en la edición Barbera) en el que acusaba del desastre a un artículo del *Avanti!* que sostenía que Corradini había querido difamar a la revolución francesa. El prefacio de Corradini debe ser interesante incluso desde el punto de vista teórico, para la recopilación de esta sección del brescianismo, porque Corradini parece hacer una distinción entre "pequeña política" y "gran política" en las "tesis" contenidas en las obras de arte. Naturalmente, para Corradini, siendo la suya "gran política", no podría hacérsele la acusación de "politiquería" en el campo artístico. Pero la cuestión es otra: en las obras de arte se trata de ver si hay intrusión de elementos extra-artísticos, sean estos de carácter elevado o bajo, o sea si se trata de "arte" o de oratoria para fines prácticos. Y toda la obra de Corradini es de este tipo: no es arte y sí es mala política, o sea simple | retórica ideológica. 17

§ <29>. *Ideología, psicologismo, positivismo.* Estudiar este pasaje en las corrientes culturales del XIX: el sensismo + el ambiente dan el sicologismo: la doctrina del ambiente es ofrecida por el positivismo. Brandes, Taine en la literatura, etcétera.[1]

§ <29>. *Oriente-Occidente.* En una conferencia, publicada en el libro *L'énergie spirituelle* (París, 1920), Bergson trata de resolver el problema: qué habría sucedido si la humanidad hubiera dirigido sus intereses y búsquedas a los problemas de la vida interior en vez de a los del mundo material. El reino del misterio habría sido la materia y no el espíritu, dice él.[1]

Esta conferencia habrá que leerla. En realidad, "humanidad" significa Occidente, porque el Oriente se detuvo precisamente en la fase de la investigación dirigida únicamente al mundo interior. La cuestión sería ésta, para situarla en la fase del estudio de la conferencia de Bergson: si no es precisamente el estudio de la materia —y con ello el gran desarrollo de las ciencias entendidas como teoría y como aplicación industrial— el que ha hecho nacer el punto de vista de que el espíritu sea un "misterio", en cuanto que ha impreso al pensamiento un ritmo acelerado de movimiento, haciendo pensar en lo que podrá ser el "futuro del espíritu" (problema que no se plantea cuando la historia está estancada) y haciendo así ver al espíritu como una entidad misteriosa que se revela un poco caprichosamente, etcétera.

§ <30>. *Función internacional de los intelectuales italianos.* En el *Bollettino Storico Lucchese* de 1929 o de septiembre de 1930 apareció un estudio de Eugenio Lazzareschi sobre las relaciones con Francia de los mercaderes luqueses en la Edad Media. Los luqueses, frecuentando ininterrumpidamente desde el siglo XII los grandes mercados de las ciu-
17 bis dades y las famosas ferias de Flandes y de Francia, se habían | hecho propietarios de grandes fondos, agentes comerciales o proveedores de las Coronas de Francia y de Borgoña, funcionarios y contratistas en las administraciones civiles y financieras: habían contraído parentescos ilustres y se habían aclimatado a Francia tan bien que ya podían decir que tenían dos patrias: Lucca y Francia. Por eso uno de ellos, Galvano Trenta, a principios de 1411 escribía a Paolo Guinigi que rogase al nuevo papa, apenas recién elegido, que pidiese al rey de Francia que todo luqués fuese reconocido "burgués" de París.[1]

§ <31>. *Sobre la tradición nacional italiana.* Cfr. artículo de B. Bar-

badoro en el *Marzocco* del 26 de septiembre de1926: a propósito de la Segunda Liga Lombarda y de su exaltación como "primer conato para la independencia de la estirpe de la opresión extranjera que prepara los sucesos del Risorgimento", Barbadoro ponía en guardia contra esta interpretación y observaba que "la misma fisonomía histórica de Federico II es bien distinta de la de Barbarroja, y muy otra es la política italiana del segundo Svevo: amo de aquel Mediodía de Italia, cuya historia estaba disociada desde hacía siglos de la del resto de la península, en cierto momento pareció que la restauración de la autoridad imperial en el centro y en el septentrión conducía finalmente a la constitución de una fuerte monarquía nacional".[1]

En el *Marzocco* del 16 de diciembre de 1928 Barbadoro, en una breve nota, recuerda esta afirmación suya a propósito de un amplio estudio de Michelangelo Schipa publicado en el *Archivio Storico per le Province Napoletane* en el que aquella idea se demuestra ampliamente.[2]

Esta corriente de estudios es muy interesante para comprender la función histórica de las Comunas y de la primera burguesía italiana, que fue disgregadora de la unidad existente, sin saber o poder sustituirla por una nueva y propia | unidad: el problema de la unidad territorial ni siquiera 18
fue planteado o sospechado y esta floración burguesa no tuvo continuación: fue interrumpida por las inversiones extranjeras. El problema es muy interesante desde el punto de vista del materialismo histórico y me parece que puede vincularse con el de la función internacional de los intelectuales italianos. ¿Por qué los núcleos burgueses que se formaron en Italia, a pesar de haber alcanzado la completa autonomía política, no tuvieron la misma iniciativa de los Estados absolutos en la conquista de América y en la apertura de nuevas salidas? Se dice que un elemento de la decadencia de las repúblicas italianas fue la invasión turca que interrumpió o al menos desorganizó el comercio con el Levante y el traslado del eje histórico mundial desde el Mediterráneo al Atlántico por el descubrimiento de América y la circunnavegación de África. ¿Pero por qué Cristóbal Colón sirvió a España y no a una república italiana? ¿Por qué los grandes navegantes italianos sirvieron a otros países? La razón de todo esto debe buscarse en la propia Italia, y no en los turcos o en América. La burguesía se desarrolló mejor, en este periodo, con los Estados absolutos, o sea con un poder indirecto que no con todo el poder. Éste es el problema, que debe ser relacionado con el de los intelectuales: los núcleos burgueses italianos, de carácter comunal, estuvieron en condiciones de elaborar una categoría propia de intelectuales inmediatos, pero no de asimilar las categorías tradicionales de intelectuales (especialmente el clero) que por el contrario mantuvieron y aumentaron su carácter cosmopolita. Mientras que los grupos burgueses no italianos, a través del Estado absoluto, obtuvieron este objetivo muy fácilmente porque absor-

bieron a los mismos intelcctuales italianos. Seguramente esta tradición histórica explica el carácter monárquico de la burguesía moderna italiana y puede servir para comprender mejor el Risorgimento.

§ <32>. *Ugo Foscolo y la retórica literaria italiana.* Los *Sepolcri* de-
18 bis ben ser considerados | como la mayor "fuente" de la tradición cultural retórica que vio en los monumentos un motivo de exaltación de las glorias nacionales. La "nación" no es el pueblo, o el pasado que continúa en el "pueblo" sino que es por el contrario el conjunto de las cosas materiales que recuerdan el pasado: extraña deformación que podía explicarse a principios del XIX cuando se trataba de despertar las energías latentes y de entusiasmar a la juventud, pero que es verdaderamente una "deformación" porque se ha convertido en puro motivo decorativo, exterior, retórico (la inspiración de los sepulcros no es, en Foscolo, semejante a aquella de la llamada poesía sepulcral: es una inspiración "política", como él mismo escribe en la carta a Guillon).[1]

§ <33>. M. Iskowicz, *La Littérature à la lumière du matérialisme historique*, 1929, 30 francos (anunciado en el boletín del 1o. de febrero de 1929, *Nouveautés,* Listes mensuelles de la M.L.F.).[1]

§ <34>. *Pasado y presente.* Sobre el movimiento de la *Voce* de Prezzolini, que ciertamente tenía un marcado carácter de campaña por una renovación moral e intelectual de la vida italiana (en lo que continuaba, con más madurez, al *Leonardo*, y se distinguió luego de *Lacerba*[a] de Papini y de la *Unità* de Salvemini, pero más de *Lacerba* que de la *Unità*), cfr. el libro de Giani Stuparich sobre *Scipio Slataper,* editado en 1922 por la "Casa ed. La Voce".[1]

§ <35>. *Risorgimento.* El traslado de la capital de Turín a Florencia y los estragos de septiembre. Cfr. el libro *Confidenze di Massimo d'Azeglio* a cargo de Marcus de Rubris (Mondadori, Milán, 1930):[1] se trata de la correspondencia de Massimo d'Azeglio con Teresa Targioni Tozzetti. El carácter de d'Azeglio aparece en relieve, con sus rencores, su escepticismo, su piamontesismo. Algunas observaciones que hace sobre los sucesos de septiembre son, sin embargo, útiles e interesantes.

[a] En el manuscrito: "de la Acerba".

§ <36>. *Pasado y presente.* Sobre la impresión real que ha hecho el inicio de actividad de la Academia | de Italia cfr. la *Italia Letteraria* del 19
15 de junio[a] de 1930, "La prima seduta pubblica dell'Accademia d'Italia". En un artículo editorial se critica amargamente el modo como la Academia de Italia ha distribuido la suma de un millón que estaba a su disposición para ayudar a las letras patrias, entre 150 premiados: la distribución parece que adoptó el aspecto de una dádiva tipo puchero de convento; otro texto, "Cronaca per la Storia" de Antonio Aniante presenta la sesión como si fuese la asamblea de un consejo comunal de ciudad provincial.[1]

§ <37>. *La función cosmopolita de los intelectuales italianos.* "Pour Nietzsche, l'intellectuel est 'chez lui', non pas là où il est né (la naissance, c'est de l'"histoire'), mais là où lui-même engendre et met au monde: *Ubi pater sum, ibi patria.* 'Là où je suis père, où j'engendre, là est ma patrie'; et non pas, où il fut engendré". Stefan Zweig, "Influence du Sud sur Nietzsche", *Nouvelles Littéraires,* 9 de julio de 1930 (es seguramente el capítulo de un libro traducido por Alzir Hella y Oliver Bournac).[1]

§ <38>. *Carácter de la literatura italiana no nacional-popular.* Artículo de Orazio Pedrazzi en *L'Italia Letteraria* del 4 de agosto de 1929: "Le tradizioni antiletterarie della burocrazia italiana".[1] Pedrazzi no hace algunas distinciones necesarias. No es cierto que la burocracia italiana sea tan "antiliteraria" como sostiene Pedrazzi, mientras que sí es cierto que la burocracia (y se quiere decir la alta burocracia) no escribe sobre su propia actividad. Las dos cosas son distintas: creo incluso que existe una manía literaria propia de la burocracia, pero concierne a la "bella literatura", al "arte", etcétera: seguramente podría descubrirse que la gran masa de la pacotilla literaria es debida a burócratas. Por el contrario, es verdad que no existe en Italia (como en Francia y en otras partes) una literatura debida a funcionarios estatales (militares y civiles) de valor y que concierne a la actividad desempeñada, en el extranjero, por el personal diplomático, en el frente por los oficiales, etcétera; aquella que existe, en su mayor parte es "apologética". "En Francia, en Inglaterra, generales y almirantes escriben para su pueblo, entre nosotros escriben sólo para sus superiores." La burocracia, pues, no tiene un carácter nacional, sino de casta.

[a] En el manuscrito: "16 de junio".

19 bis § <39>. *Escepticismo.* La objeción de sentido común que se puede hacer al escepticismo es ésta: que para ser coherente consigo mismo, el escéptico no debería hacer nada más sino vivir como un vegetal, sin involucrarse en los asuntos de la vida común. Si el escéptico interviene en la discusión, significa que cree poder convencer, o sea que ya no es escéptico, sino que representa una determinada opinión positiva, que habitualmente es mala y sólo puede triunfar convenciendo a la comunidad de que las otras son todavía peores, en cuanto que son inútiles. El escepticismo está vinculado con el materialismo vulgar y con el positivismo; es interesante un fragmento de Roberto Ardigò, en el que se dice que hay que alabar a Bergson por su voluntarismo.[1] ¿Pero qué significa esto? ¿No es una confesión de la impotencia de la filosofía misma para explicar el mundo, si hay que dirigirse a un sistema opuesto para encontrar el elemento necesario para la vida práctica? Este punto de Ardigò (contenido en los *Scritti vari* recopilados y ordenados por G. Marchesini, Florencia, Le Monnier, 1922) debe ser relacionado con las tesis sobre Feuerbach de Marx[2] y demuestra precisamente hasta qué punto superó Marx la posición filosófica del materialismo vulgar.

§ <40>. *Pirandello.* Sobre la concepción del mundo implícita en los dramas de Pirandello hay que leer el prefacio de Benjamin Crémieux a la traducción francesa de *Enrique IV* (Éditions de la "NRF").[1]

§ <41>. *La orientación profesional.* Cfr. el estudio del padre Brucculeri en la *Civiltà Cattolica* del 6 de octubre, 3 de noviembre, 17 de noviembre de 1928:[1] ahí puede encontrarse el primer material para un primer planteamiento de las investigaciones a tal propósito. El estudio de la cuestión es complejo: 1] porque en la situación actual de división social de las funciones, ciertos grupos están limitados en su elección pro-
20 fesional (entendida en sentido amplio) por diversas condiciones, | económicas (por no poder asistir) y técnicas (cada año más de escuela modifica las disposiciones generales en quien debe elegir la profesión); 2] porque siempre debe tenerse presente el peligro de que los institutos llamados a juzgar sobre las disposiciones del sujeto, lo indiquen como capaz de hacer cierto trabajo aun cuando él no quiera aceptarlo (este caso hay que tenerlo presente después de la introducción de la racionalización, etcétera; la cuestión no es puramente técnica, es también salarial. La industria americana se ha servido de los altos salarios para "seleccionar" a los obreros de la industria racionalizada, al menos en cierta medida: otras industrias, por el contrario, imponiendo estos esquemas científicos o seudocientíficos, pueden tender a "obligar" a todas

las maestrías tradicionales a dejarse racionalizar sin haber obtenido las posibilidades salariales para un sistema de vida apropiado, que permita reintegrar las mayores energías nerviosas consumidas. Podemos hallarnos frente a un verdadero peligro social: el régimen salarial actual está basado especialmente en la reintegración de fuerzas musculares. La introducción de la racionalización sin un cambio de sistema de vida, puede conducir a un rápido desgaste nervioso y determinar una crisis de morbosidad inaudita). El estudio de la cuestión debe hacerse, además, desde el punto de vista de la escuela única del trabajo.

§ <42>. *La tradición de Roma.* Registrar las distintas reacciones (y el distinto carácter de éstas) a la ideología ligada a la tradición de Roma. El futurismo fue en Italia una forma de esta reacción, en cuanto que estaba contra la retórica tradicional y académica, y ésta en Italia estaba estrechamente vinculada a la tradición de Roma (*La terra dei morti* de Giusti: "*nosotros* ya éramos grandes y allí aún no habían nacido"; "todo lo que en el mundo es civilizado, grande, augusto, sigue siendo romano" de Carducci,[1] depen | dientes de los *Sepolcri* de Foscolo, como aspecto 20 bis
"moderno" de esta retórica). Esta reacción tiene varios aspectos, además de diversas características. Tiende, por ejemplo, a impugnar que la Italia moderna sea heredera de la tradición romana (la expresión de Lessing sobre los "gusanos surgidos de la descomposición de la carroña romana")[2] o a impugnar la importancia misma de tal tradición. En el libro de Wells *Breve historia del mundo* (ed. Laterza, con apostilla polémica del traductor Lorizio),[3] esta reacción adopta diversos aspectos: 1] niega que la historia mundial antigua se unifique en el imperio romano, ampliando la visión histórica mundial con la historia de China, la India y los mongoles; 2] tiende a devaluar en sí misma la grandeza de la historia romana y de su tradición, tanto como tendencia política (Sacro Imperio Romano), que como tendencia cultural (Iglesia católica). En el libro de Wells, si bien el primer punto es exacto, el segundo sufre de nuevas intrusiones de elementos ideológicos y es moralista.

Otro aspecto a observar es la valorización del elemento no romano en la formación de las naciones modernas: elemento germánico en la formación de los Estados romano-germánicos: este aspecto es cultivado por los alemanes y continúa en la polémica sobre la importancia de la Reforma como premisa de la modernidad. Pero en la formación de los Estados romano-germánico, además del elemento romano y el germánico, hay un tercero y a veces un cuarto elemento; en Francia, además del elemento romano y el franco, está el elemento céltico, dado por la población gálica autóctona; en España hay también, además, el elemento árabe con su influencia científica en la Edad Media. A propósito del

elemento gálico en la formación de la civilización francesa, ha habido siempre toda una literatura, de carácter mixto histórico y popular. En
21 la época más reciente vale la pena | ver la *Histoire de la Gaule* de Camille Jullian, donde (en el VIII vol., p. 311) se puede leer que ya es hora de acabar con la "obsesión de la historia imperial" y que "es necesario que sepamos desembarazarnos de los modos de sentir y razonar que son herencia del imperio romano. Los prejuicios casi invencibles con los que salimos de la educación clásica, el historiador debe saberlos vencer".[4] Del artículo "La figura di Roma in uno storico celtista" de Piero Baroncelli en la *Nuova Antologia* del 16 de marzo de 1929 parece que Jullian ha sustituido estos prejuicios con otros (la celtomanía), pero en cualquier caso es notable el hecho de que un historiador acreditado como Jullian, miembro de la Academia, haya dedicado semejante escrito monumental para defender su tesis y que haya recibido el premio de la Academia. Baroncelli opina que: "*La envidia*, con que hoy se mira casi en todas partes a nuestro país, se revela también en el favor con que son acogidas en el extranjero las publicaciones que, de uno u otro modo, tratan de desacreditar el nombre de Roma y de Italia. De esta índole es precisamente la citada *Histoire de la Gaule,* obra afortunada por su difusión, imponente por su tamaño, autorizada por el nombre del autor", y que: "En cuanto a las *afrentas* que hoy se intentan contra la figura de la Roma antigua, bien sabemos que la Roma señora y maestra de pueblos tiene en sí, para algunos, una grave culpa: Roma, desde sus inicios, fue siempre Italia".[5] Los prejuicios históricos que combate, Baroncelli los sustituye por los suyos propios y, lo que es más importante, les da una apariencia política. El argumento debería ser estudiado sin prejuicios: ¿qué queda todavía hoy, propio e inconfundible, de la tradición romana? Concretamente muy poco: la actividad más sobresaliente, moderna, es la económica, tanto teórica como práctica, y la científica, y de ellas nada continúa el mundo romano. Pero también en el campo del derecho, ¿en
21 bis qué relación | exacta se encuentra el romanismo con las aportaciones del germanismo y las anglosajonas más recientes, y cuál es el área geográfica en la que el derecho romano tiene más difusión? Habría que señalar aún que en la forma en que se ha vuelto tradicional, el derecho romano fue elaborado en Constantinopla, después de la caída de Roma. En cuanto a la tradición estatal romana, es verdad que Italia, como tal (o sea en la figura que hoy ha adoptado) no la ha continuado (observación de Sorel),[6] etcétera. Seguir las publicaciones de Ezio Levi sobre el arabismo español y sobre su importancia para la civilización moderna.[7]

§ <43>. *El episodio del arresto de los hermanos La Gala en 1863.* En el artículo "Ricordi personali di politica interna" (*Nuova Antologia,*

1º de abril de 1929) Tommaso Tittoni da algunos detalles inéditos sobre el arresto de los La Gala en Génova. Los La Gala, que se habían refugiado en los Estados Pontificios, se habían establecido en Oriolo Romano, aldea próxima a Manziana donde había nacido Vincenzo Tittoni (padre de Tommaso). Un amigo de Vincenzo y correspondiente del Comité Nacional romano advirtió al propio Comité que los La Gala se habían embarcado rumbo a Civitavecchia en el vapor francés "Aunis", que se dirigía a Marsella haciendo escala en Livorno y en Génova. El Comité advirtió en Livorno a Vincenzo Tittoni, el cual recibió la noticia mientras el "Aunis" zarpaba para Génova. Tittoni, el cual recibió la noticia fecto y lo indujo a telegrafiar al prefecto de Génova, el cual, sin aguardar las instrucciones del ministerio, tomó sobre sí la responsabilidad de arrestar a los La Gala a bordo del "Aunis". Sobre el asunto La Gala cfr. Isaia Ghiron, "Annali d'Italia en continuazione al Muratori e al Coppi" (*Rassegna Storica del Risorgimento,* 1927, fasc. 1º y cfr. especialmente la *Civiltà Cattolica* de 1863 (los La Gala fueron arrestados en julio de 1863).[1]

§ <44>. T. Tittoni, "Ricordi personali di politica interna", *Nuova Antologia,* 1º de abri|l de 1929.[1] Tittoni escribió estas memorias inmedia- 22
tamente después de la Conciliación, para demostrar cómo este evento correspondía a toda la actividad política de su carrera de liberal moderado, o sea de conservador clerical. El interés de los "Ricordi" está todo aquí, puede decirse: en tratar de reconstruir la historia italiana desde el 70 hasta hoy como una lucha entre conservadores clericales y democracia o demagogia, por el restablecimiento de la influencia clerical en la vida del país, sacando por lo tanto a la luz la actividad de la corriente conservadora en cuanto representada por Tittoni. Anoto algunas de las ideas ofrecidas por Tittoni:

Para la historia de la Acción Católica. En noviembre de 1871 la Unión Romana para las elecciones administrativas con la anuencia de Pío IX, para quien la participación de los católicos en la administración comunal y provincial era compatible con el respeto a la Santa Sede. Cfr. Paolo Campello della Spina, *Ricordi di più che cinquant'anni,* Roma, Loescher, 1910. Ahí se lee: "Pío IX, a aquel grupo de visitantes que acostumbraban acudir a su audiencia de la mañana y a veces lo acompañaban en su paseo por los jardines, les dijo: 'Pero sí, pero sí, no lo han entendido aunque lo he repetido tantas veces, que me complace que vayan a las elecciones administrativas' ". Noticias en torno al intento, hecho por Robert Stuart y otros, de crear un partido conservador católico y en consecuencia un partido conservador en la Cámara, intento truncado por el Vaticano (que sin embargo les dejó actuar libremente durante algún

tiempo, lo cual merece señalarse).

Positivismo y reacción. Dice Tittoni: "Durante mucho tiempo el *Cours de philosophie positive* de Auguste Comte fue mi breviario filosófico y político. A mi juicio nadie mejor que Comte resolvió el pretendido conflicto entre la ciencia y la religión, asignando la primera a la razón y la segunda al sentimiento, y separando netamente el campo del libre examen del otro reservado a la fe. Comte consideraba el Papado como un
22 bis gran elemento | conservador de la sociedad. Él imaginó, en los últimos años de su vida, una liga de defensa religiosa y social presidida por el Pontífice. A esa época pertenece el librito *Catechisme positiviste.* En un ejemplar que compré en Roma a un vendedor ambulante de libros, encontré la siguiente dedicatoria: 'A Monsieur Bex, Général des Jésuites, offert par l'auteur Auguste Comte, Paris le 10 aristote 69'. Littré, al cual escribí, enviándole el facsímil del autógrafo, me respondió garantizando su autenticidad. El padre Bex no había dado ninguna importancia al libro porque sus páginas no habían sido ni siquiera cortadas". (Pero podía haberlo leído ya en otro ejemplar.)

En torno a los sucesos del 98. Sistemas electorales imaginados: de un fragmento de memorias del *onorevole* Gianforte Suardi mencionado por Tittoni se desprende que cuando el gabinete Rudiní-Pelloux cambió la ley electoral, la obligación de votar en el ayuntamiento de origen fue decidida "para impedir el voto de agrupaciones artificiales(!) como las de Turín, donde para las empresas de ferrocarriles se hallaba concentrado un gran número de ferrocarrileros, capaz de constituir una artificiosa mayoría fortuita (!) de obreros de la Romaña y de otras partes de Italia aparte de Turín". En las memorias de Tittoni podrían espigarse varios episodios de semejantes pasteleos políticos, en los que siempre los reaccionarios han tenido una excelencia indisputable.

Tittoni prefecto de Nápoles, desde 1900 hasta 1903. Idilio: no habla de los hechos concretos de que fue acusado. Cfr. las *Atti parlamentari* de 1903: en la sección del 2 de diciembre Tittoni fue atacado por Barzilai y Bissolati el cual mencionó las acusaciones de la *Propaganda.*

Sucesos de 1904. Ya anoté la acción llevada a cabo por Tittoni en 1904 resumiendo un artículo de Gianforte Suardi en la *Antologia* del 1º de noviembre de 1929.[2] Tittoni es más difuso.

23 *Tittoni y Giolitti.* Tittoni no | explica con mucha claridad sus relaciones políticas con Giolitti, del cual fue íntimo colaborador: es cierto que tal colaboración es significativa también para juzgar la política del mismo Giolitti. Confusas y reticentes son también las alusiones de Tittoni a Sonnino y a Rudiní.

Oleada anticlerical de 1907. En julio de 1907 escándalo Fumagalli-don Riva,[3] y sucesos de Alassio. Tittoni clericalizante.

Tittoni propugnador de la guerra civil. Tittoni quedó impresionado por el hecho de que para reunir la fuerza pública necesaria para hacer frente a los tumultos que habrían estallado en una localidad, había que desguarnecer otras regiones: durante la semana roja de junio del 14, para reprimir los movimientos de Ancona se desguarneció Ravena, donde luego el prefecto, privado de la fuerza pública, tuvo que encerrarse en la prefectura abandonando la ciudad a los revoltosos. "Muchas veces hube de preguntarme, qué hubiera podido hacer el Gobierno si un movimiento de insurrección hubiera estallado simultáneamente en toda la península". Tittoni propuso al gobierno el enrolamiento de "voluntarios del orden", ex-combatientes encuadrados de oficiales de la reserva. El proyecto de Tittoni pareció digno de consideración, pero no tuvo consecuencias.

El Partido Popular. Tittoni había puesto muchas esperanzas en el Partido Popular y se hubiera afiliado a él, si no hubiese sido distinto de lo que había sido el primer movimiento católico político. Contra Miglioli, pero también contra Meda y Rodinò.

§ <45>. Enrico Catellani, "La libertà del mare", *Nuova Antologia* del 1º de abril de 1929.[1]

§ <46>. Claudio Faina, "Il carburante nazionale", *Nuova Antologia* del 16 de abril de 1929 (continúa el artículo del mismo Faina publicado anteriormente por la *Nuova Antologia* y rubricado en otra parte).[1]

§ <47>. *Acción Católica.* Gianforte Suardi en la *Nuova Antologia* del 1º de mayo de 1929 ("Costantino Nigra e il XX setembre 1870") añade un detalle a su narración del 1º de noviembre de 1927 | sobre 23 bis
la participación de los católicos en las elecciones de 1904 con el consenso de Pío X,[1] particular que había omitido por reserva antes de la Conciliación, Pío X, saludando a los bergamascos (Paulo Bonomi, etcétera), habría añadido: "Repetid a Rezzara —(que no había asistido a la audiencia y que, como es sabido, era uno de los más autorizados dirigentes de la organización católica)— cuál es la respuesta que os he dado y *decidle que el Papa callará*".[2] El subrayado es precisamente el detalle anterior omitido. Una cosa hermosísima, como puede verse, y de elevadísima altura moral.

§ <48>. Domenico Spadoni, "Le Società segrete nella Rivoluzione

milanese dell'aprile 1814", *Nuova Antologia* del 16 de mayo de 1929.[1] Intervención de la masonería en aquel movimiento (culminado con el asesinato del ministro Prina) según las actas de un proceso por complot militar, halladas por Spadoni. Algunos detalles nuevos, pero no gran cosa.

§ <49>. Bernardo Sanvisenti, "La questione delle Antille", *Nuova Antologia,* 1º de junio de 1929.[1] Sobre la doctrina de Monroe, sobre las relaciones entre los Estados Unidos y la América española, etcétera. Contiene citas bibliográficas sobre estas cuestiones de libros de autores sudamericanos y da noticias acerca de movimientos culturales ligados al predominio de los Estados Unidos que pueden ser útiles.

§ <50>. *Breves notas sobre cultura japonesa.* En la *Nuova Antologia* del 1º de junio de 1929 se publica la introducción ("La religione nazionale del Giappone e la politica religiosa dello Stato giapponese")[1] al libro sobre *La Mitologia Giapponese* que Raffaele Pettazzoni ha publicado en la colección de "Textos y Documentos para la Historia de las Religiones" editada por Zanichelli de Bolonia. ¿Por qué Pettazzoni ha titulado su libro *Mitologia*? Hay una cierta diferencia entre "Religión"
24 y "Mitología", y sería bueno conservar bien separadas las dos | palabras. ¿Acaso la religión se ha convertido en el Japón en una simple "mitología", o sea un elemento puramente "artístico" o de "folklore", o bien sigue teniendo el valor de una concepción del mundo todavía viva y actuante? Puesto que según la introducción este último parece ser el valor que Pettazzoni da a la religión japonesa, el título es equívoco. De esta introducción anoto algunos elementos que podrán ser útiles para estudiar un parágrafo "japonés" en la sección de los "intelectuales":

Introducción del budismo en el Japón, ocurrida en 522 dC. Hasta entonces el Japón había conocido una sola religión, su religión nacional. Desde 552 hasta hoy la historia religiosa del Japón ha estado determinada por las relaciones e interferencias entre esta religión nacional y el budismo (tipo de religión extranacional y supranacional como el cristianismo y el islamismo); el cristianismo, introducido en el Japón en 1549 por los jesuitas (Francesco Saverio), fue desarraigado violentamente en las primeras décadas del siglo XVII; reintroducido por misioneros protestantes y católicos en la segunda mitad del siglo XIX, en conjunto no ha tenido gran importancia. Después de la introducción del budismo, la religión nacional fue llamada con la palabra chino-japonesa *Shinto* o sea "camino (chino: *tao*) de los dioses (chino: *Shen*)" mientras que *butsu-do* indicó al budismo ("do"-camino, "butsu"-Buda). En japo-

nés *Shinto* se dice *Kami-no-michi* (Kami-divinidad). Kami no significa "dios" en el sentido occidental, sino más genéricamente "seres divinos", incluidos también los antepasados divinizados. (Desde China se introdujo en el Japón no sólo el budismo, sino también el culto a los antepasados que, por lo que parece, se incorporó más íntimamente en la religión nacional). El shintoísmo es sin embargo fundamentalmente una religión naturista, un culto a la divinidad (Kami) de la naturaleza, en la que predominan la idea del sol *Ama|terasu,* el dios de los huracanes 24 bis
Susanowo, la pareja Cielo y Tierra, o sea *Izanagi* e *Izanami,* etcétera. Es interesante el hecho de que el shintoísmo representa un tipo de religión que ha desaparecido totalmente en el mundo moderno occidental, pero que era frecuente entre los pueblos civilizados de la antigüedad (religiones nacionales y politeístas de los egipcios, los babilonios, los hindúes, los griegos, los romanos, etcétera). *Amaterasu* es una divinidad como Osiris, o Apolo o Artemisa; es interesante que un pueblo civilizado moderno como el japonés, crea en y adore a tales divinidades. (Seguramente, sin embargo, las cosas no son tan sencillas como puede parecer.) No obstante, junto a esta religión nacional subsiste el budismo, tipo de religión supranacional, por lo que puede decirse que también en el Japón se ha dado fundamentalmente la misma evolución religiosa que en Occidente (con el cristianismo). Más aún, cristianismo y budismo se difunden en sus respectivas zonas sincrónicamente, y además: el cristianismo que se difunde en Europa no es el de Palestina, sino el de Roma o de Bizancio (con la lengua latina o griega para la liturgia), así como el budismo que se difunde en el Japón no es el de la India, sino el chino, con la lengua china para la liturgia. Pero a diferencia del cristianismo, el budismo dejó subsistir las religiones nacionales preexistentes (en Europa las tendencias nacionales se manifestaron en el seno del cristianismo).

Al principio el budismo fue acogido en el Japón por las clases cultas, junto con la civilización china (¿pero aportó la civilización china solamente el budismo?). Se dio un sincretismo religioso: budismo-shintoísmo. Elementos de confucianismo. En el siglo XVIII hubo una reacción al sincretismo en nombre de la religión nacional que culminó | 25
en 1868 con el surgimiento del Japón moderno. <El shintoísmo> declarado religión del Estado. Persecución del budismo. Pero por breve tiempo. En 1872 el budismo fue reconocido oficialmente y equiparado al shintoísmo tanto en las funciones, entre éstas principalmente la pedagógica de educar al pueblo en los sentimientos y principios del patriotismo, el civismo y la lealtad, como en los derechos con la supresión del "Departamento del Shinto" y la institución de un Ministerio de la Religión, con jurisdicción tanto sobre el shintoísmo como sobre el budismo. Pero en 1875 el gobierno volvió a cambiar de política: las dos

religiones fueron separadas y <el shintoísmo> empezó a asumir una posición especial y única. Fueron sucediéndose diversas medidas burocráticas que culminaron en la elevación del shintoísmo a institución patriótica y nacional, con la renuncia oficial a su carácter religioso (se convirtió en una institución —me parece— del tipo de aquella romana del culto al emperador, pero sin carácter religioso en sentido estricto, por lo que incluso un cristiano puede ejercerlo). Los japoneses pueden pertenecer a cualquier religión, pero deben inclinarse ante la imagen del emperador. Así, el Shinto del Estado se ha separado del Shinto de las sectas religiosas. Incluso burocráticamente se tuvo una sanción: existe hoy un "Departamento de las Religiones" en el Ministerio de Educación, para las diversas iglesias del shintoísmo popular, para las diversas iglesias budistas y cristianas y un "Departamento de Santuarios" para el shintoísmo de Estado en el Ministerio del Interior. Según Pettazzoni, esta reforma se debió a la aplicación mecánica de las Constituciones occidentales en el Japón: para afirmar el principio de la libertad religiosa y de la igualdad de todas las religiones ante el Estado y para sacar al Japón del estado de inferioridad y atraso que el shintoísmo, como religión, le confería en
25 bis comparación con el tipo de religión vigente en | Occidente.

Me parece artificial la crítica de Pettazzoni (ver también en China lo que sucedió a propósito de Sun Yat-sen y los tres principios: se está formando un tipo de culto de Estado, a-religioso: me parece que la imagen de Sun tiene un culto como el del emperador viviente en el Japón). En el pueblo y también en las personas cultas permanece viva, sin embargo, la conciencia y el sentimiento del Shinto como religión (esto es natural, pero me parece innegable la importancia de la Reforma, que tiende, conscientemente o no, a la formación de una conciencia laica, aunque en las formas más paradójicas que se quiera). (Esta discusión, si el Shinto de Estado es una religión o no, me parece la parte más importante del problema cultural japonés: pero esa discusión no puede hacerse respecto al cristianismo ciertamente.)

§ <51>. *Notas breves sobre cultura china.* Del artículo "Il riformatore cinese Suen Uen e le sue teorie politiche e sociali", *Civiltà Cattolica* del 4 de mayo y del 18 de mayo de 1929.[1] "El partido nacionalista ha promulgado decretos y más decretos para honrar a Suen Uen. El más importante es el que prescribe la 'ceremonia del lunes'. En todas las escuelas, empresas, puestos militares, en cualquier institución perteneciente en cualquier forma al partido nacionalista, todos los lunes, todos los presentes se agruparán ante el retrato del 'Padre de la Patria' y le harán, todos juntos, una triple inclinación de cabeza. A continuación se leerá su 'Testamento político' que contiene la quintaesencia de sus doc-

trinas, y seguirán tres minutos de silencio para meditar esos grandes principios. Esta ceremonia se hará en toda reunión importante." En todas las escuelas es obligatorio el estudio del *Sen Min-chiu-i* (triple código), incluso en las escuelas católicas o de cualquier confesión religiosa, como *conditio sine qua non* para su exis|tencia legal. El delegado apostólico 26
de China, monseñor Celso Costantini, en una carta al padre Pasquale d'Elias S.J., misionero italiano y miembro del Departamento Sinológico de Zi-Ka-Wei, ha tomado posición acerca de estas obligaciones legales. La carta se publica al principio de la obra: *Le triple démisme de Sun Wen*, traduit, annoté et apprécié par Pascal M. D'Elia S.J., Bureau Sinologique de Zi-Ka-Wei, Imprimérie de T'ou-Sè-Wè, Shangai, 1929, en 8º, pp. CLVIII-530, 4 dólares chinos.

Costantini no cree que Sun haya sido "divinizado": "En cuanto a las inclinaciones de cabeza ante el retrato de Sun Yat-sen, los escolares cristianos no deben inquietarnos. Para ellos y en forma natural la inclinación de cabeza no tiene un sentido supersticioso. Según la intención del gobierno esta ceremonia no es otra cosa más que un homenaje meramente civilizado a un hombre considerado como Padre de la Patria. Podrá ser excesivo, pero no es de ninguna manera idólatra (el gobierno de por sí es ateo) y no entraña ningún sacrificio. Si en algún lugar por abuso se hicieran sacrificios, eso deberá considerarse superstición y los cristianos no podrían asistir de ninguna manera. No es nuestro oficio crear una conciencia errónea, sino iluminar a los alumnos allí donde hubiese cualquier duda sobre el significado de tales ceremonias civiles". En cuanto a la enseñanza obligatoria del triple demismo, Costantini escribe: "Según mi juicio personal, es lícito, si no enseñar, al menos explicar en las escuelas públicas los principios del triple demismo del Dr. Sun Yat-sen. No se trata de una materia libre, sino impuesta por el gobierno, como condición *sine qua non*. Muchas cosas, en el triple demismo, son buenas, o al menos no son malas, y corresponden más o menos o pueden acomodarse con la sociología católica (*Rerum novarum, Inmortale Dei, Codice Sociale*). Debe procurarse, en nuestras escuelas, destinar a la explicación de esta materia maestros católicos bien formados en la doctrina y en la sociología cristiana. Algunas cosas deben ser explicadas y corregidas . . ."

El artículo de la *Civiltà Cattolica* resume la posi|ción de los católi- 26 bis
cos con respecto a las doctrinas del nacionalismo chino, posición activa, como puede verse, porque tiende a crear una tendencia "nacionalista católica" con una interpretación particular de las doctrinas mismas. Desde el punto de vista histórico político valdría la pena ver cómo han llegado los jesuitas a este resultado, revisando todas las publicaciones de la *Civiltà Cattolica* sobre los acontecimientos chinos desde el 25 en adelante. En su libro el padre d'Elia, previendo las objeciones que podrían

llegarle de parte de algunos de sus lectores, los cuales habrían aconsejado mejor el silencio que la publicidad de estas ideas nuevas "con razón <...> responde: 'No hablar de estas cuestiones, no quiere decir resolverlas. Quiérase o no, nuestros católicos chinos las conocerán a través de comentarios tendenciosos y hostiles. Parece que hay un peligro menor en instruirlos nosotros mismos, proponiéndoles directamente la doctrina de Suen Uen. Nos esforzamos por hacer ver cómo los chinos pueden ser buenos católicos, no sólo permaneciendo chinos, sino también tomando en cuenta algunas teorías de Suen Uen' ".

§ <52>. Domenico Meneghini, "Industrie chimiche italiane", *Nuova Antologia,* 16 de junio de 1929.[1]

§ <53>. *Reforma y Renacimiento. Nicola Cusano.* En la *Nuova Antologia* del 16 de junio de 1929 se publica una nota de L. von Bertalanffy sobre "Un Cardinale germanico (Nicolaus Cusanus)", curiosa en sí misma y por la nota que la redacción de la *Nuova Antologia* añade al calce.[1] Bertalanffy expone sobre Cusano la opinión germano-protestante, sintéticamente, sin aparato crítico-bibliográfico; la *Nuova Antologia* hace observar mezquinamente que Bertalanffy no habla de los "estudios numerosos e importantes que incluso en Italia se dedicaron a Cusano en estas últimas décadas" y da una lista de los mismos, hasta llegar a Rotta La única alusión de valor está en las últimas líneas: "Bertalanffy ve en
27 Cusano un | precursor del pensamiento liberal y científico moderno, Rotta opina, por el contrario, que el obispo de Bressanone, 'por lo que concierne al espíritu, si no a la forma de su especulación se halla todo él en la órbita del pensamiento medieval'. La verdad no está nunca toda ella de una sola parte". ¿Qué quiere decir?

Es verdad que Cusano es un reformador del pensamiento medieval y uno de los iniciadores del pensamiento moderno; lo prueba el hecho mismo de que la Iglesia lo olvidó y su pensamiento fue estudiado por filósofos laicos que encontraron en él a uno de los precursores de la filosofía clásica moderna.

Importancia de la acción práctica de Cusano para la historia de la Reforma protestante. En el Concilio (¿de Costanza?)[2] estuvo contra el papa respecto a los derechos del Concilio. Se reconcilió con el papa. En el Concilio de Basilea defendió la reforma de la Iglesia. Trató de conciliar a Roma con los husitas: de reunir al Oriente con el Occidente e incluso pensó en preparar la conversión de los turcos, extrayendo el núcleo común del Corán y el Evangelio. *Docta ignorantia e coincidentia oppositorum.* Fue el primero en concebir la idea del infinito, adelan-

tándose a Giordano Bruno y los astrónomos modernos.

Puede decirse que la Reforma luterana estalló porque fracasó la actividad reformadora de Cusano, o sea porque la Iglesia no supo reformarse desde dentro. Por la tolerancia religiosa, etcétera (nacido en 1401-muerto en 1464).

Michele Losacco, "La dialettica del Cusano", nota de 38 pp. presentada por el socio Luigi Credaro en la reunión del 17 de junio de una institución que la *Nuova Antologia* olvida indicar (¿quizá los Lincei?).[3]

§ <54>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Literatura popular-nacional. Habrá que establecer bien qué debe entenderse por "interesante" en el arte en general y especialmente en la literatura narrativa y en el teatro. El elemento "interesante" cambia según los individuos o los grupos sociales o la masa en general: es, por lo tanto, un elemento de la cultura, no del arte, etcétera. ¿Pero es por ello un hecho comple|tamente 27 bis
extraño y separado del arte? En tanto que el arte mismo interesa, es interesante [esto es] por sí mismo, en cuanto que satisface una exigencia de la vida. Por otra parte: además de este carácter más íntimo del arte de ser interesante por sí mismo, ¿cuáles otros elementos de "interés" puede presentar una obra de arte, por ejemplo una novela o un poema o un drama? Teóricamente infinito. Pero los que "interesan" no son infinitos: son precisamente sólo los elementos que se considera contribuyen más directamente al "éxito" inmediato o mediato (en primer grado) de la novela, del poema, del drama. Un gramático puede interesarse en un drama de Pirandello porque quiere saber cuántos elementos de léxico, morfológicos y sintácticos de origen siciliano introduce o puede introducir Pirandello en la lengua literaria italiana: he ahí un elemento "interesante" que no contribuirá mucho a la difusión del drama en cuestión. Los "metros bárbaros" de Carducci eran un elemento "interesante" para un círculo más amplio, para la corporación de los literatos de profesión, y para aquellos que pretendían llegar a serlo: fueron pues un elemento de "éxito" inmediato ya notable, contribuyeron a difundir algunos miles de ejemplares de los versos escritos en metros bárbaros. Estos elementos "interesantes" varían según las épocas, los climas culturales y según las idiosincrasias personales.

El elemento más estable de "interés" es ciertamente el interés "moral" positivo o negativo, o sea por adhesión o por contradicción: "estable" en cierto sentido, o sea en el sentido de la "categoría moral", no del contenido concreto moral. Estrechamente ligado a éste está el elemento "técnico" en un cierto sentido particular, o sea "técnico" como modo de hacer comprender en la forma más inmediata y más dramática el contenido moral, el contraste moral de la novela, del poema, del drama:

así tenemos en el drama los "golpes" de escena, en la novela la "intriga" predominante, etcétera. Todos estos elementos no son necesaria-
28 mente | "artísticos", pero tampoco son necesariamente no artísticos. Desde el punto de vista del arte son en cierto sentido "indiferentes", o sea extra-artísticos: son datos de historia de la cultura y desde este punto de vista es que deben ser valorados.

Que tal cosa suceda, que sea así, es algo demostrado por la llamada literatura mercantil, que es una sección de la literatura popular-nacional: el carácter "mercantil" lo da el hecho de que el elemento "interesante" no es "ingenuo", "espontáneo", íntimamente fundido en la concepción[a] artística, sino buscando en el exterior, mecánicamente, dosificado industrialmente como elemento cierto de "éxito" inmediato. Esto significa, en todo caso, sin embargo, que tampoco la literatura comercial debe ser olvidada en la historia de la cultura: incluso tiene un valor grandísimo precisamente desde este punto de vista, porque el éxito de un libro de literatura comercial indica (y a menudo es el único indicador existente) cuál es la "filosofía de la época", o sea qué conjunto de sentimientos [y de concepciones del mundo] predomina en la multitud "silenciosa". Esta literatura es un "estupefaciente" popular, es un "opio". (Desde este punto de vista se podría hacer un análisis del *Conde de Montecristo* de A. Dumas, que es quizá la más "opiácea" de las novelas populares: ¿qué hombre del pueblo no cree haber sufrido una injusticia de parte de los poderosos y no fantasea sobre el "castigo" a infligirles? Edmundo Dantès le ofrece el modelo, lo "emborracha" de exaltación, sustituye el credo de una injusticia trascendente en la que ya no cree "sistemáticamente".)[1]

§ <55>. *La Romaña y su función en la historia italiana.* Cfr. el artículo de Luigi Cavina, "Fiorentini e Veneziani in Romagna", en la *Nuova Antologia* del 16 de junio de 1929.[1] Trata la cuestión especial en el periodo inmediatamente anterior a la liga de Cambrai contra los venecianos, después de la muerte de Alejandro VI Borgia y la enfermedad del Du-
28 bis que de Valentinois. La Roma|ña era elemento esencial del equilibrio interno italiano, especialmente del equilibrio entre Venecia y el Papa: tanto Florencia como el Papa no podían soportar una hegemonía veneciana sobre la Romaña. (Maquiavelo y Valentinois, durante la campaña de éstos para la conquista de la Romaña: Maquiavelo y Valentinois después de la muerte de Alejandro VI, durante el Cónclave y en los primeros tiempos de Julio II: Valentinois se vio privado de la base estatal: toda su figura política e incluso la "capacidad" político-militar se derrumba;

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "intuición".

se ha convertido en un vulgar "capitán de fortuna" y, para colmo, en malas circunstancias.)

En este artículo de Cavina hay una idea "curiosa". Cita el principio de Maquiavelo: "Ninguna provincia estuvo nunca unida y feliz, si no estuvo toda ella bajo la obediencia de una república o de un príncipe, como les sucedió a Francia y a España", y continúa: "Y que esto no le haya sucedido a Italia debe imputarse, con juicio empírico, especialmente a la Iglesia —que no fue nunca tan fuerte como para poder ocupar ella sola toda la península, ni nunca tan débil como para tener que permitir que otro la ocupase, como dice Maquiavelo— y en parte también a los otros Estados; pero debe imputarse sobre todo *al sistema de equilibrio* de las potencias italianas. Aquí debe verse la razón histórica y nacional de la fallida unión de la patria, en cuanto que ésta derivaba no ya de un pensamiento individual, sino de un verdadero pensamiento universal, traspasado de generación a generación, a lo largo de los siglos, y que respondía en consecuencia al genio nacional".[2] ¿Qué quiere decir todo eso? ¿Que el "genio nacional" consistía en no ser "nacional"? ¿Y el "sistema de equilibrio" de las potencias italianas, no estaba en gran parte determinado por la necesidad de existencia del Estado pontificio, que era potencia mundial e italiana al mismo tiempo?

Una gran | confusión nace en esta serie de problemas por el hecho de 29
que se buscan las causas de por qué un cierto acontecimiento histórico (unidad territorial-política de la península italiana) no se verificó antes de *1870*. Ahora bien, *si es difícil averiguar y ponerse de acuerdo sobre* las causas de un suceso determinado, ciertamente es mucho más difícil y casi absurdo querer hallar las causas de por qué la historia se ha desarrollado en un sentido en vez de otro. En realidad no se trata de un problema histórico, sino de una necesidad de carácter sentimental y político. Se parte del presupuesto (de carácter sentimental y práctico inmediato) de que la nación italiana ha sido siempre una nación en los cuadros geográficos actuales y he ahí que entonces se hace la pregunta de por qué no consiguió antes la unidad política territorial. como Francia o España, etcétera.

Sin embargo, el problema no es completamente absurdo, siempre que sea entendido y circunscrito exactamente en su carácter político-actual, o sea para explicar ciertos desarrollos históricos vinculados a la vida *moderna*, o *como elemento para estudiar determinados criterios de método*. La alusión de Cavina al "pensamiento universal real" es una idea interesante, si se precisa y desarrolla en el sentido que ya indiqué en otras notas.[3] Esto es, Italia, por su función "cosmopolita", durante el periodo del Imperio Romano y durante la Edad Media sufrió pasivamente las relaciones internacionales; o sea en el desarrollo de su historia las relaciones internacionales prevalecieron sobre las relaciones naciona-

les. Pero precisamente el Papado es la expresión de este hecho; dado el carácter doble del reino papal, de ser sede de una monarquía espiritual y de un principado temporal, es cierto que su poder terrenal debía ser limitado (Maquiavelo vio esto perfectamente bien, como lo demuestra el capítulo III del *Príncipe* y de lo que informa haberle dicho al cardenal Ruán; éste, en la época en que Valentinois estaba ocupando la Romaña, le había dicho que los italianos no entendían de guerras, y él le
29 bis respondió que | los franceses no entendían de Estado —de política—, "porque si entendiesen, no dejarían que la Iglesia llegase a adquirir tanta grandeza", etcétera, etcétera).[4] Es cierto que si la Iglesia hubiera tenido como principado terrenal toda la península, la independencia de los Estados europeos hubiera corrido serio peligro: el poder espiritual puede ser respetado mientras no represente una hegemonía política y toda la Edad Media está llena de las luchas contra el poder político del papa.

Así pues, es cierto que en los italianos la tradición de la universalidad romana y medieval impidió el desarrollo de las fuerzas nacionales (burguesas) más allá del campo puramente económico-municipal, o sea que las "fuerzas" nacionales no se convirtieron en "fuerza" nacional más que después de la Revolución francesa y la nueva posición que el papado tuvo que ocupar en Europa, posición irremediablemente subordinada, porque estaba limitada y disputada en el campo espiritual por el laicismo triunfante. Sin embargo, estos elementos internacionales que presionaban "pasivamente" sobre la vida italiana siguieron actuando hasta 1914 e incluso (cada vez menos fuertes) hasta la Conciliación de febrero de 1929, y siguen incluso hoy, en cierta medida, determinando las relaciones externas entre el Estado italiano y el Pontífice, forzando a un cierto lenguaje, etcétera.

(Habría que poder hacer, para comprender exactamente el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas nacionales en Italia en el periodo que va desde el nacimiento de las Comunas al triunfo del dominio extranjero, una investigación del tipo de la de Groethuysen en los *Origines de l'esprit bourgeois en France*.[5] Habría que buscar estos elementos en las "Crónicas", en los "Epistolarios", en los libros de política, en la literatura amena, y en los libros de pedagogos o tratadistas de moral, etcétera. Un libro muy interesante es el de Leon Battista Alberti, por ejemplo.
30 Podría verse para la | bibliografía las historias de la pedagogía en Italia, etcétera. *El cortesano* de B. Castiglione indica ya el predominio de otro tipo social, como modelo, que no es el burgués de las Repúblicas comunales, etcétera. Un lugar aparte para los grandes escritores de política, como Maquiavelo y Guicciardini. También un lugar aparte para los escritos religiosos, prédicas, tratados, etcétera.)

§ <56>. *Acción Católica.* "La pace industriale" (de A. Brucculeri) en la *Civiltà Cattolica* del 5 de enero de 1929.[1] (Anota los intentos hechos en Inglaterra en favor de la paz industrial, las tendencias colaboracionistas del BIT, los comités paritarios de fábricas, la legislación del trabajo, los altos salarios en América, etcétera.) Esta serie de artículos de Brucculeri sobre cuestiones industriales fue luego recogida en forma de libro.[2] Brucculeri forma parte (o formó parte) del Departamento de Malines que compiló el *Código Social.*[3]

§ <57>. *La Acción Católica en los Estados Unidos.* Artículo de la *Civiltà Cattolica* del 5 de enero de 1929 sobre "La Campagna elettorale degli Stati Uniti e le sue lezioni".[1] A propósito de la candidatura de Smith a la presidencia de la República.

La *Civiltà Cattolica* registra la encarnizada resistencia de las iglesias protestantes contra Smith y habla de "guerra de religión". No hay ninguna alusión a la posición adoptada por Smith respecto al papa en su famosa carta (cfr. libro de Fontaine sobre la *Santa Sede,* etcétera),[2] que es un elemento de americanismo católico. (Posición de los católicos contra el prohibicionismo y a favor de los *farmers.*) Se ve que cada acción concentrada de los católicos provoca una reacción tal que los resultados son inferiores a la fuerza que los católicos dicen poseer, en consecuencia peligro de acción concentrada a escala nacional; ¿ha sido un error de los católicos basarse en un partido tradicional como el demócrata? ¿mostrar la religión como ligada a un determinado partido? Por otra parte ¿podrían, en el actual sistema americano, fundar un partido | propio? 30 bis
América es un terreno interesante para estudiar la fase actual del catolicismo tanto como elemento cultural cuanto político.

§ <58>. *La Acción Católica.* Una de las medidas más importantes tomadas por la Iglesia para reforzar su organización en estos tiempos es la *obligación* impuesta a las familias de hacer que los niños hagan la primera comunión a los *siete años.* Se comprende el efecto psicológico que debe hacer a los niños de siete años el aparato ceremonial de la primera comunión, bien sea como acontecimiento familiar individual, bien sea como acontecimiento colectivo: y qué fuente de terror representa y por lo tanto de apego a la Iglesia.[1] Se trata de "comprometer" el espíritu infantil apenas comienza a reflexionar. Se comprende por lo tanto la resistencia que la medida ha encontrado en las familias, preocupadas por los efectos deletéreos sobre el espíritu infantil de este misticismo precoz y la lucha de la Iglesia para vencer esta oposición. (Recordar en

el *Piccolo Mondo Antico* de Fogazzaro la lucha entre Franco[a] Maironi y su mujer cuando se trata de llevar a la niñita en barca, en una noche tempestuosa, para asistir a la misa de Navidad: Franco[a] Maironi quiere crear en la niña "recuerdos" imborrables, "impresiones" decisivas; la mujer no quiere turbar el desarrollo normal del espíritu de la hija, etcétera.)[2] La medida fue decretada por Pío X en 1910. En 1928 el editor Pustet de Roma volvió a editar el decreto con prefacio del cardenal Gasparri y comentario de monseñor Jorio, dando lugar a una nueva campaña de prensa.[3]

§ <59>. *La Acción Católica en Alemania.* Los católicos alemanes, por iniciativa del episcopado, han fundado ya, desde 1919, una "Liga
31 de Paz de los Católicos Alemanes". Sobre esta | Liga, sobre las iniciativas sucesivas para desarrollarla y sobre su programa, confrontar la *Civiltà Cattolica* del 19 de enero[b] de 1929.[1]

En este mismo fascículo se encuentra la carta de Pío XI al cardenal Bertram, arzobispo de Breslau, a propósito de la Acción Católica en Alemania,[2] y que debe considerarse como una intervención personal del papa para dar un mayor impulso al movimiento de la Acción Católica que en Alemania parece que no encuentra organizadores muy entusiastas; la carta del papa es un verdadero programa teórico-práctico y es interesante en general, no sólo para Alemania. La *Civiltà Cattolica* comenta extensamente la carta y se comprende que el comentario sirve también para otros países.

§ <60>. "La schiavitú del lavoro indigena" (de A. Brucculeri) en la *Civiltà Cattolica* del 2 de febrero de 1929.[1] Resume las cuestiones que se refieren al estado de esclavitud todavía existente en numerosos países (Abisinia, Nepal, Tibet, Hedjaz, etcétera): a la condición esclava de las mujeres en los países de poligamia; al *trabajo forzado* a que son sometidos los indígenas en muchas colonias (por ejemplo en el África central francesa); a las formas de esclavitud o servidumbre de la gleba determinadas en muchos países por las deudas y la usura (en América el *peonaje*; América central y meridional; en la India). (Este hecho sucedía, y seguramente seguirá sucediendo, también para los emigrantes italianos en la América meridional: para que le paguen el viaje, que son unos pocos centenares de liras, el emigrado trabaja gratis durante cierto tiempo.) En los casos de usura premeditada, la deuda no se extingue jamás y la

[a] En el manuscrito: "Piero".
[b] En el manuscrito: "19 de junio".

servidumbre se hereda incluso de generación en generación. Trabajo de niños y mujeres en las fábricas chinas. En el artículo hay cierta bibliografía especialmente en lo referente a la esclavitud.

§ <61>. *Rotary Club.* Confrontar en la *Civiltà Cattolica* del 16 de febrero de 1929 el artículo "Ancora Rotary Club e Massoneria".[1] Los argumentos de los jesuitas para poner en guardia contra el carácter masónico del Rotary | se exponen exhaustivamente. La "sospecha" es de 31 bis
dos grados: 1] que el Rotary sea una auténtica emanación de la masonería tradicional; 2] que el Rotary sea un nuevo tipo de masonería. A estos dos motivos se suman otros de carácter subordinado: 1] que en todo caso la masonería tradicional se sirva astutamente de aquél aprovechándose de la "ingenuidad" y el agnosticismo de los rotarianos; 2] el carácter "agnóstico", de indiferencia o de tolerancia religiosa, del Rotary, es para los jesuitas un defecto tan capital que les induce a empuñar sus lanzas y a tomar actitudes de sospecha y de polémica (etapa preparatoria que podría concluirse con la condena del Rotary por parte de la Iglesia). Este segundo motivo no da lugar todavía a una campaña a fondo, preludio de una "excomunión", porque los jesuitas deben distinguir entre países de mayoría católica y países de mayoría no católica. En estos últimos piden la tolerancia religiosa, sin la cual no podrían difundirse: su posición "ofensiva" exige incluso la existencia de instituciones amorfas en las que puedan introducirse para proceder a la conquista. En los países católicos, la posición "defensiva" exige por el contrario la lucha a fondo contra las instituciones amorfas que ofrecen un terreno favorable a los no católicos en general. La fase actual de la posición frente al Rotary es: de ofensiva ideológica sin sanciones prácticas de carácter universal (excomunión u otra forma atenuada de prohibición) y ni siquiera nacional, sino sólo de carácter episcopal (en algunas diócesis, una española por ejemplo, el obispo ha tomado posiciones contra el Rotary).[2] La ofensiva ideológica se basa en estos puntos: 1] el Rotary tiene orígenes masónicas; 2] en muchos países se encuentra en las mejores relaciones con la masonería; 3] en algunas partes ha adoptado una actitud abiertamente hostil al catolicismo; 4] la moral rotariana no es más que un disfraz de la moral laica masónica.

El problema de la actitud de los jesuitas con respecto al | Rotary se 32
complica por las condiciones italianas: el Rotary está permitido en Italia, mientras que la masonería es ilegal; sostener en forma taxativa que el Rotary es un disfraz de la masonería y un instrumento de aquélla, llevaría a consecuencias de carácter judicial. Por otra parte los rotarios han comenzado su vida italiana bajo auspicios eminentes: uno de los primeros rotarianos ha sido el príncipe heredero, conocido por sus tendencias

católicas y devotas. En todo caso, además, por reconocimiento de rotarios extranjeros, el Rotary italiano tiene un carácter particular, ligado a la situación local. La *Civiltà Cattolica* reproduce algunos fragmentos de una relación de Stanley Leverton, publicada después de una visita a los clubes de Italia por encargo del Rotary Internacional, en *The Rotary Wheel*, órgano oficial del Rotary británico, y reproducido en el fascículo de agosto de 1928, p. 317, del órgano italiano *Il Rotary*: "se tiene la impresión de que en Italia el Rotary no rema en nuestra misma barca"; "su Rotary es el único Rotary posible en Italia", "parece un poco distinto, más bien como un primo que como un hermano"; "su presente régimen dirige sus actividades con amplitud de propósitos (¡¡Eh, eh!! —exclama el escritor de la *Civiltà Cattolica*), pero su objetivo es igual al nuestro . . ."; "aunque pueda parecer inusual y distinto, hay siempre una buena razón para que sea así". "De todos modos el señor Leverton tiene la impresión de que los rotarios italianos", aunque etcétera, etcétera, "son los hombres que están haciendo la Italia moderna".

§ <62>. *Redacción de la* Civiltà Cattolica. Los artículos sobre la masonería están escritos por el padre Pietro Pirri (es probable que Pirri haya escrito también los artículos sobre el Rotary). Los artículos de arte por el padre Carlo Bricarelli (que de costumbre firma). Los artículos sobre la unidad de las Iglesias por el padre Celi; sobre ciencias naturales (cuestiones del evolucionismo y el transformismo) por el padre Gaya; sobre literatura (especialmente sobre Dante) por Busnelli, etcétera.[1] El padre Brucculeri escribe sobre cuestiones económicas e industriales. Bajo
32 bis el título *Problemi odierni del lavoro* | ha recogido (en un volumen en 8o. de 145 pp. L. 8) los siguientes artículos ya aparecidos en la *Civiltà Cattolica* en forma anónima: 1] "L'organizzazione internazionale"; 2] "L'organizzazione scientifica"; 3] "L'orientazione professionale"; 4] "Verso la pace industriale"; 5] "La schiavitú del lavoro indigena". Del padre Brucculeri habían aparecido ya, publicados por la Administración de la *Civiltà Cattolica* los siguientes textos (indudablemente extraídos de la revista): 1] *Salariato e compartecipazione,* en 16o. de 70 pp. L. 2,50; 2] *Il problema della terra,* 11ª ed., en 16o., 162 pp. L. 3,50; 3] *Lo sciopero nella storia, nella morale, nella economia,* 11ª ed., en 16o., pp. L. 5,00; 4] *La limitazione della giornata di lavoro e il principio delle otto ore,* 11ª ed., en 16o., 50 pp. [5 liras]; 5] *Sul problema di Malthus. Rilievi.* L. 7,50.[2]

§ <63>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* Escritores "técnicamente" brescianescos. Respecto a estos escritores hay que ver: Giovanni Casati,

Scrittori cattolici italiani viventi. Dizionario biobibliografico ed indice analitico delle opere, con prefacio de Filippo Meda, Milán, Romolo Ghirlanda editor, Via Unione 7, en 8o., pp. VIII-112, L. 15,00.[1] De este diccionario habrá que ver también las posibles siguientes ediciones y confrontarlas entre sí, para controlar las adiciones o las omisiones intencionales.

Don Giovanni Casati es el especialista católico en bio-bibliografía. Dirige la *Rivista di Letture* que aconseja y desaconseja los libros a [leer y a] comprar para las personas privadas y para las bibliotecas católicas; esta recopilando un repertorio de *Scrittori d'Italia dalle origini fino ai viventi* en orden alfabético (según el artículo de la *Civiltà Cattolica* del 2 de marzo de 1929 del cual tomo estas noticias, han aparecido hasta ahora los correspondientes a las letras A-B); ha escrito un libro de *Saggi di libri letterari condannati dall'Indice.*

En el diccionario de los *Scrittori cattolici italiani viventi* están registrados | 591. Algunos no respondieron a la solicitud; Casati, en el caso 33
de escritores que publican libros en editoriales no católicas, ha interpretado su silencio como tácita súplica de no hacerlos figurar en el diccionario". Habría que ver por qué han sido solicitados: ¿por estar "bautizados" o porque en sus libros aparecía un carácter estricta y confesadamente "católico"? Dice la *Civiltà Cattolica* que en el *Diccionario* faltan, por ejemplo, Gaetano De Sanctis, Pietro Fedele y "no pocos otros profesores de universidad y escritores de valía". De Sanctis es ciertamente un escritor "católico", voluntariamente, confesadamente católico: ¿pero Pietro Fedele? Se habrá vuelto católico en los últimos años; ciertamente no lo era al menos hasta 1924. Parece pues que el criterio para establecer la "catolicidad' no ha sido muy riguroso y que se ha querido confundir entre "católicos" escritores y escritores "católicos".

En el *Diccionario* no están incluidos los periodistas y publicistas que no hayan publicado algún libro: así, no aparece el conde Della Torre, director del *Osservatore Romano* y Calligari (Mikros) director de la *Unità Cattolica* (muerto recientemente). Algunos se excusan "por modestia".

¿Quiénes son los "convertidos" incluidos en el *Diccionario*? (Tipos: Papini, Giulitti, Mignosi, etcétera). Dice la *Civiltà Cattolica*: "De la guerra para acá se nota un cierto despertar de la conciencia religiosa en los escritores contemporáneos, un interés insólito por los problemas religiosos, una orientación más frecuente hacia la Iglesia católica, a la cual (orientación) habrán contribuido ciertamente no poco los convertidos incluidos en el diccionario de Casati".

De los 591 escritores católicos italianos vivientes, 374 ("salvo error", escribe la *Civiltà Cattolica*) son hombres de iglesia, sacerdotes y religiosos, entre los que se cuentan tres cardenales, nueve obispos, tres o

cuatro abades (sin contar a Pío X); 217 son laicos, entre los que se encuentran 49 mujeres: una sola de las mujeres es religiosa.

La *Civiltà Cattolica* señala algunos errores. Existe un *Katholischer Literaturkalender* (ed. Herder, Freiburg i. B., 1926) que registra 5 313 escritores católicos alemanes. Para Francia, el *Almanach Catholique Fran-*
33 bis *çais* (publicado por Bloud et Gay, París, desde | 1920) publica un pequeño diccionario de las "principales personalidades católicas". Para Inglaterra, *The Catholic Who's Who,* 1928 (Londres, Burns Oates and Washbourne).

La *Civiltà Cattolica* expresa el deseo de que, ampliados los cuadros (inclusión de periodistas y publicistas) y vencida la esquivez de los "modestos", la lista italiana se doble, lo que todavía seguiría siendo bien poco. Lo curioso es que la *Civiltà Cattolica* habla de "forzar a salir a algunos de su modestia" y alude al "orientalista profesor P. S. Rivetta", el cual si bien es modesto como "orientalista" y como "profesor P. S. Rivetta", ciertamente no es modesto como "Toddi", bromista del *Travasso delle Idee*, y redactor de la hoja *Via Vittorio Veneto* para los *garçonnes* y para los frecuentadores de los cafés de lujo y para todos los snobs.

§ <64>. *La Iglesia y el Estado en Italia antes de la Conciliación.* A este propósito hay que revisar el artículo "La Conciliazione fra lo Stato italiano e la Chiesa (Cenni cronistorici)" en la *Civiltà Cattolica* del 2 de marzo de 1929.[1] (La sección continúa en los fascículos siguientes y debe revisarse), por algunos aspectos interesantes (—interesantes también porque haber aludido a ciertos hechos indica que a éstos, cuando sucedieron, se les dio cierta importancia—). Así, se hace una mención especial a la "Settimana Sociale" de Venecia de 1912, presidida por el Marqués Sassoli de Bianchi y a la "Settimana Sociale" de Milán de 1913 que trató de las "libertades civiles de los católicos; ¿por qué, precisamente en 1912 y 1913 los católicos como organización de masas trataron de la Cuestión romana y determinaron los puntos fundamentales a superar para su solución? Basta pensar en la guerra de Libia, y en el hecho de que en cada periodo de guerra el Estado tiene necesidad de la máxima paz y unidad moral y civil.

En este artículo se reproducen fragmentos de artículos de ocasión publicados en el momento de la conciliación. Así el senador Petrillo (en el *Popolo d'Italia* del 17 de febrero de 1929) recuerda lo que sucedió
34 en los | círculos gubernamentales y parlamentarios italianos a la muerte de Benedicto XV.[2] (El gobierno Bonomi quería evitar una conmemoración en el Parlamento de Benedicto XV, lo que habría obligado al gobierno a intervenir y éste no quería hacer ninguna manifestación política

ni en un sentido ni en otro. Bonomi estaba apoyado por los populares y tenía ministros populares en el gabinete; recordar que yo me encontraba en Roma en aquellos días y me dirigí a ver a Bevione —subsecretario de la presidencia— en compañía de Bombacci para conseguir un pasaporte: Bevione estaba impaciente y quería asegurarse de que ningún grupo tomaría una iniciativa que pudiera arrastrar a otros grupos y poner al gobierno en la necesidad de intervenir. En realidad nadie habló, pero Pietrillo se guardó mucho de explicar por qué fue que nadie, pero lo que se dice nadie, habló. Hubiera estado bien, desde ciertos puntos de vista, que hubiese hablado Salandra, puede concederse; ¿pero por qué, habiéndose negado Salandra a hablar, ningún otro habló? ¿y por qué sólo Salandra debe ser criticado?)

§ <65>. *Risorgimento. El momento histórico 1848-49.* El último párrafo de un largo artículo de la *Civiltà Cattolica* (2 de marzo - 16 de marzo de 1929), "Il P. Saverio Bettinello e l'abbate Vincenzo Gioberti",[1] puede ser interesante como un punto de partida. Siempre en polémica con Gioberti, la *Civiltà Cattolica,* una vez más, dice que quiere desmentir la afirmación de que los jesuitas del siglo XIX hayan sido adversarios de Italia e incluso conspiradores con Austria. Según la *Civiltà Cattolica*: "Comenzando con Pío IX y hasta el más simple cura de aldea, la unidad italiana no era discutida por nadie. Podría incluso demostrarse <. . .> que a la invitación de Pío IX, en 1848, para una liga italiana y para la unión política de Italia, quien se opuso fue únicamente el ministerio piamontés. El clero italiano, y esto debe quedar fuera de toda duda, a no ser que quiera negarse la luz meridiana, no se opuso a la unidad sino que la quería en forma distinta, en cuanto a la ejecución. Ésta era la idea de Pío IX, de la alta jerarquía cardenalicia, y del mismo antiguo partido conservador piamontés, capitaneado por el conde Solaro della | 34 bis
Margarita".[2] Defiende especialmente a los jesuitas de la acusación de antiunitarismo y austrofilia contra un artículo de Antonio Bruers publicado en la *Stirpe* de agosto de 1928: Bruers reseña desfavorablemente el libro del profesor U. A. Padovani de la Universidad del Sagrado Corazón, *Vincenzo Gioberti e il Cattolicesimo,* Milán, Soc. Ed. "Vita e Pensiero", 1927, que precisamente debe polemizar con Gioberti por su antijesuitismo. Escribe la *Civiltà Cattolica*: "En sentencia definitiva, declaramos que los jesuitas, como Pío IX, y en general todo el clero italiano y todo el partido conservador laico que no era poco, no combatieron nunca la unidad en sí misma, sino la unidad violenta como se estaba practicando, o sea, el modo de llevar a la práctica aquella unidad que estaba en el deseo común. ¿O es que no se puede amar a la patria sino del mismo modo que los otros?" Recuerda luego que "quien hizo

poner en el Índice de libros prohibidos las obras de Gioberti, fue el mismo rey Carlos Alberto" y señala jesuíticamente "por lo tanto, el rey Carlos Alberto habría condenado la política de Gioberti, ¡o sea la suya propia!";[3] pero probablemente en el momento en que Carlos Alberto exigía los rigores de la Iglesia contra Gioberti, su política era la de Solaro della Margarita. De todos modos es bellísimo el hecho paradójico de que hoy los jesuitas puedan dar cuenta de estos escritorzuelos tipo Bruers.

§ <66>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Ugo Ojetti y los jesuitas.* La "Lettera al Rev. Padre Enrico Rosa" de U. Ojetti fue publicada en el *Pégaso* de marzo de 1929 y reproducida en la *Civiltà Cattolica* del 6 de abril siguiente con un largo comentario del propio padre Rosa.[1] La carta de Ojetti es refinadamente jesuítica. Comienza así: "Reverendo Padre, tanta es desde el 11 de febrero la masa de los convertidos a un catolicismo de conveniencia y de moda que Usted permitirá a un romano, de familia, como se decía antiguamente, papista, bautizado en S. María in
35 Via y educado | en la religión precisamente en S. Ignacio de Roma y por sus Jesuitas, entretenerse media hora con Usted, esto es, reposar de la gran confusión considerando a un hombre como Usted, íntegro y juicioso, que ayer era lo que es hoy y lo que será mañana". Más adelante, recordando a sus primeros maestros jesuitas: "Y eran tiempos difíciles, pues allá fuera, decir Jesuita era como decir poder fraudulento o negra mezquindad, mientras que allá dentro, en el último piso del Colegio Romano debajo de los tejados (—donde estaba la escuela —de religión— jesuita donde Ojetti fue educado), todo era orden, confianza, alegre benevolencia, e, incluso en política, tolerancia y nunca una palabra contra Italia, y nunca, como desgraciadamente ocurría en las escuelas de Estado, la baja obsequiosidad a la supremacía cierta o imaginaria de tal o cual cultura extranjera sobre nuestra cultura". Más adelante recuerda que es "viejo suscriptor de la *Civiltà Cattolica,* y fiel lector de los artículos que Usted publica allí" y por eso "yo escritor me dirijo a usted escritor, y le declaro mi caso de conciencia". Ahí está todo: la familia papista, el bautismo en la iglesia jesuita, la educación jesuita, el idilio cultural de estas escuelas, los jesuitas como únicos o casi únicos representantes de la cultura nacional, la lectura de la *Civiltà Cattolica,* el padre Rosa como viejo guía espiritual de Ojetti, el recurso de Ojetti, hoy, a su guía para un caso de conciencia. Así pues, Ojetti no es un católico de hoy, un católico del 11 de febrero, por conveniencia o por moda; él es un jesuita tradicional, su vida es un "ejemplo" que exponer en los sermones, etcétera. Ojetti no ha sido nunca "made in Paris", nunca ha sido un dilettante del escepticismo y del agnosticismo, nunca ha sido volteriano, nunca ha considerado el catolicismo todo lo más como un puro contenido sen-

timental de las artes figurativas. Por eso el 11 de febrero lo ha encon-contrado preparado para acoger la Conciliación con "alegre benevolencia"; él no piensa siquiera (Dios le libre) que se pueda tratar de un *instrumentum regni* porque él mismo ha sentido "la fuerza que es en el ánimo de los adolescentes el fervor religioso, y cómo, una vez encendido, lleva su calor a todos los demás sentimientos, | desde al amor a la patria 35 bis
y a la familia hasta la dedicación ante los jefes, dando a la formación moral del carácter un premio y una sanción divina". ¿No es ésta, en compendio, la biografía, es más, la autobiografía de Ojetti? Pero . . . pero . . . "¿Y la poesía? ¿Y el arte? ¿Y el juicio crítico? ¿Y el juicio moral? ¿Volverán todos a obedecer a los jesuitas?", pregunta un sutil espíritu a Ojetti, en la persona de "un poeta francés, que es verdaderamente un poeta". Ojetti no por nada fue a la escuela de los jesuitas: a estas preguntas les ha encontrado una solución exquisitamente jesuítica, salvo en un aspecto: en haberla divulgado y dado a la luz. Ojetti debería mejorar un poco más su "formación moral del carácter" con sanción y premio divino: éstas son cosas que se hacen pero no se dicen. He aquí, pues, la solución de Ojetti: ". . . la Iglesia, firme en sus dogmas, sabe ser comprensiva con los tiempos y bien lo demostró en el Renacimiento (pero tras el Renacimiento estuvo la Contrarreforma, de la que precisamente los jesuitas son campeones y representantes) y Pío XI, humanista, sabe cuánto aire necesita la poesía para respirar; y que hace ya muchos años, sin aguardar a la Conciliación, también en Italia la cultura laica y la religiosa colaboran cordialmente en la ciencia y en la historia". "Conciliación no es confusión. El Papado condenará como es su derecho; el Gobierno de Italia permitirá como es su deber. Y Usted, si lo cree oportuno, explicará en la *Civiltà Cattolica* los motivos de la condena y defenderá las razones de la fe; y nosotros aquí, sin ira, defenderemos las razones del arte, si de verdad estamos convencidos, porque podrá suceder, como a menudo ha ocurrido desde Dante hasta Manzoni, desde Rafael hasta Canova, que también a nosotros fe y belleza nos parezcan dos lados del mismo rostro, dos rayos de la misma luz. Y a veces nos resultará grato discutir educadamente. ¿Baudelaire, por ejemplo, es o no un poeta católico?" "El hecho es que hoy el conflicto práctico | e histórico ha que- 36
dado resuelto. Pero el otro —entre absoluto y relativo, entre espíritu y cuerpo, eterno conflicto que está en la conciencia de cada uno de nosotros, dice Ojetti, cosa por la que B. Croce y G. Gentile, no católicos, estuvieron contra el Modernismo (?), satisfechos (?) de verlo derrotado porque (?) había sido una mala (?) Conciliación, el engañoso equívoco hecho doctrina sagrada —que es íntimo y eterno (¿y si es eterno cómo puede ser conciliado?) no lo es, no puede serlo; y la ayuda que a cada quien puede dar y da cotidianamente la religión para resolverlo, a nosotros los católicos (¿cómo es posible ser católicos con el 'conficto eterno'?

¡todo lo más se podrá ser jesuitas!) la religión lo daba ya antes. Poquedad nuestra si no hemos logrado todavía, con esa ayuda, resolverlo de una vez por todas (!?); pero Usted sabe que precisamente del continuo resurgir, renovarse y volverse a inflamar de aquel eterno conflicto es que surgen y resplandecen poesía y arte."

Documento verdaderamente pasmoso de jesuitismo y bajeza moral. Ojetti puede crear una nueva secta superjesuítica: ¡un modernismo estetizante jesuítico!

La respuesta del padre Rosa es menos interesante porque es, jesuíticamente, más anodina: Rosa se guarda mucho de analizar con detalle el catolicismo de Ojetti y el de los neo-convertidos. Es demasiado pronto: está bien que Ojetti y Cía. se digan católicos y se arrimen a los jesuitas, quizá ni siquiera se les pida más. Dice bien Rosa: "conveniencia o moda sin embargo —digámoslo entre nosotros en confianza y de paso— que es seguramente un mal menor y por lo tanto un cierto bien, respecto a aquella conveniencia o moda anterior, de inútil anticlericalismo y de grosero materialismo, por la que muchos <...> se mantenían alejados de la profesión de fe que, sin embargo, guardaban aún en el fondo del alma 'naturalmente cristiana' ".

§ <67>. *Acción Católica.* Recordar, para un estudio de la estructura mundial del catolicismo, el *Anuario Pontificio*, que se publica en gruesos
36 bis volúmenes de cerca de 1000 pp. en Roma en la | Tipografía Políglota Vaticana.[1]

Para la Acción Católica italiana en sentido estricto (laico) ver los Almanaques Católicos publicados ahora por "Vita e Pensiero": el más interesante y de mayor valor histórico es el Almanaque Católico para 1922, que registra la situación católica en el primer periodo de la posguerra.

§ <68>. Monseñor Francesco Lanzoni, *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (anno 604),* Estudio crítico, Faenza, Stab. Graf. F. Lega, 1927, *Studi e Testi*, n. 35, pp. XVI-1122, L. 125 (en apéndice un "Excursus sui Santi africani venerati in Italia").[1] Obra fundamental para el estudio de la vida histórica local en Italia en esos siglos: responde a la pregunta ¿cómo se formaron los agrupamientos culturales religiosos durante el final del Imperio romano y el comienzo de la Edad Media? Evidentemente estos agrupamientos no pueden separarse de la vida económica y social y dan indicaciones para la historia del nacimiento de las Comunas. Sobre el origen de las ciudades mercantiles. Una importante sede episcopal no podía carecer de ciertos servicios, etcétera

(avituallamiento, defensa militar etcétera) que determinaban un agrupamiento de elementos laicos en torno a aquellos religiosos (este origen "religioso" de una serie de ciudades medievales, no es estudiado por Pirenne, al menos en el librito que yo poseo;[2] ver en la bibliografía de sus obras completas): la misma elección de la sede episcopal es una indicación de valor histórico, porque implica una función organizativa y centralizadora del lugar elegido. Con el libro de Lanzoni será posible reconstruir las cuestiones más importantes de método en la crítica de esta investigación en parte de carácter deductivo y la bibliografía.

Son importantes también los estudios de Duchesne sobre el cristianismo primitivo (para Italia: *Les évêchés d'Italie et l'invasion Lombarde*, y *Le sedi episcopali dell'antico Ducato di Roma*) y sobre las antiguas diócesis de la Galia, y los estudios de Harnack sobre los orígenes cristianos,
especialmente *Die Mission und Ausbreitung | des Christentums*.[3] Además 37
de para el origen de los centros de civilización medieval, tales investigaciones son interesantes para la historia real del cristianismo, naturalmente.

§ <69>. *Nociones enciclopédicas.* En la polémica sobre las funciones del Estado, el Estado "guardián nocturno" (*veilleur de nuit*) corresponde al italiano "el Estado carabinero" o sea el Estado cuyas funciones se limitan a la seguridad pública y al respeto de las leyes, mientras que el desarrollo civil se deja a las fuerzas privadas, de la sociedad civil. Parece que la expresión "veilleur de nuit" que tiene un valor más sarcástico que la de "Estado carabinero" o "Estado policía", es de Lassalle.[1] Su contrario es el "Estado ético" o el "Estado intervencionista" en general: pero hay diferencias entre una y otra expresión: "Estado ético" es de origen filosófico (Hegel) y se refiere más bien a la actividad educativa del Estado: "Estado intervencionista" es de origen económico y está ligado a las corrientes proteccionistas o de nacionalismo económico. Las dos corrientes tienden a fundirse, pero la cosa no es necesaria. Naturalmente, los liberales son partidarios del Estado *veilleur de nuit* en mayor o menor medida: los "economistas" totalmente, los filósofos con distinciones muy importantes, porque presuponen la lucha del laicismo contra las religiones positivas en la sociedad civil. Los católicos realmente son agnósticos: querrían el Estado intervencionista a su favor; en ausencia [de esto], el Estado indiferente, porque si el Estado no es favorable, podría ayudar a sus enemigos: en realidad los católicos lo quieren todo para ellos solos.

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), pp. 8-9.

§ <70>. *Estado e Iglesia.* La circular ministerial sobre la que insiste "Ignotus" en su librito *Stato fascista, Chiesa e Scuola* (Librería del Littorio, Roma, 1929), diciendo que "no es juzgada por muchos un monumento de prudencia política, en cuanto que se expresaría con excesivo

37 bis celo, con aquel celo con el que Napoleón [quería decir Talleyrand] | no quería absolutamente, con un celo que podría parecer excesivo si el documento hubiese sido publicado no por un Ministro civil sino por la misma administración eclesiástica",[1] está firmada por el ministro Belluzzo y fue enviada el 28 de marzo de 1928 a los superintendentes (circular n. 54 publicada en el *Boletín Oficial* del Ministerio de Educación Nacional el 16 de abril de 1929, reproducida íntegramente en la *Civiltà Cattolica* del 18 de mayo siguiente).[2] Según "Ignotus", esta circular habría facilitado a los católicos una interpretación amplia del artículo 36 del Concordato. ¿Pero es cierto esto? "Ignotus" escribe que Italia, con el artículo 36 del Concordato, no *reconocería* sino que apenas (!?) *consideraría* "fundamento y coronación de la instrucción pública la enseñanza de la Doctrina cristiana según la forma recibida de la tradición católica".[3] ¿Pero es lógica esta restricción de Ignotus" y esta interpretación capciosa del verbo "considerar"? La cuestión es ciertamente grave y probablemente los redactores del documento no pensaron a tiempo en el alcance de sus concesiones, y de ahí este brusco retroceso. (Puede pensarse que el cambio de nombre del Ministerio, de "Instrucción Pública" a "Educación Nacional", esté vinculado a esta necesidad de interpretación restrictiva del artículo 36 del Concordato, deseando poder afirmar que una cosa es "instrucción", aspecto "informativo", todavía elemental y preparatorio, y otra cosa es "educación", aspecto "formativo", coronación del proceso educativo, según la pedagogía de Gentile.)

Las palabras "fundamento y coronación" del Concordato repiten la expresión del R. Decreto del 1o. de octubre de 1923 n. 2185 sobre el *Ordenamiento de los grados escolares y de los programas didácticos de la instrucción elemental*: "Como fundamento y coronación de la instrucción elemental en cada grado *se coloca* la enseñanza de la doctrina cristiana, según la forma recibida en la tradición católica". El 21 de
38 marzo de 1929 la *Tribuna* en un artículo "L'in|segnamento religioso nelle scuole medie", considerado de carácter oficioso, escribió: "El Estado fascista *ha dispuesto* que la religión católica, base de la unidad intelectual y moral de nuestro pueblo, sea enseñada no sólo en la escuela infantil, sino también en la de los jóvenes".

Los católicos, naturalmente, relacionan todo esto con el artículo 1o. del Estatuto, reconfirmado en el artículo 1o. del Tratado con la Santa Sede e interpretan que el Estado, en cuanto tal, *profesa la religión católica* y no ya sólo que el Estado, en cuanto que en su actividad tiene necesidad de ceremonias religiosas, determina[a] que éstas deben ser "católicas". Confrontar sobre el punto de vista católico para la escuela pública el artículo (del padre M. Barbera) "Religione e filosofia nelle scuole

[a] En el manuscrito una variante: "establece".

medie", en la *Civiltà Cattolica* del 1o. de junio de 1929.[4]

§ <71>. *Naturaleza de los Concordatos.* En su carta al cardenal Gasparri del 30 de mayo de 1929, Pío XI escribe: "También en el Concordato se hallan presentes, *si no dos Estados,* muy ciertamente dos soberanías plenamente tales, o sea plenamente perfectas, cada una en su orden, orden necesariamente determinado por el respectivo fin, de donde resulta menester concluir que la objetiva dignidad de los fines, determina no menos objetivamente y necesariamente la absoluta superioridad de la Iglesia".[1]

Éste es el terreno de la Iglesia: Habiendo aceptado dos instrumentos distintos pa[ra establecer] las relaciones entre Estado e Iglesia, el Tratado y el Concordato, se ha aceptado necesariamente este terreno: el Tratado determina esta relación entre dos Estados, el Concordato determina las relaciones entre dos soberanías en el "mismo Estado", o sea que, se admite que en el mismo Estado existen dos soberanías iguales, puesto que se tratan en paridad de condiciones (cada una en su orden). Naturalmente también la Iglesia sostiene que no hay confusión de soberanías, pero porque sostiene que en lo "espiritual" al Estado *no le compete* soberanía y si el Estado se la arroga, | comete usurpación. La 38 bis
Iglesia sostiene también que no puede existir doble soberanía en el mismo orden de fines, pero precisamente porque sostiene la distinción de los fines y se declara única soberana en el terreno de lo espiritual.

§ <72>. *Pasado y presente.* Artículo del *Osservatore Romano* del 11-12 de marzo, reproducido (algunos fragmentos) por la *Civiltà Cattolica* del 6 de abril de 1929: "Así como no produce ya una impresión funesta, que parece inducir en otros, la palabra 'revolución', cuando quiere indicar un programa y un movimiento que se desarrolla en el ámbito de los institutos fundamentales del Estado, dejando en su lugar al Monarca y a la Monarquía: es decir a los exponentes mayores y más sintéticos de la Autoridad política del País; sin sedición, esto es, y sin insurrección, de las que no parecían poder prescindir hasta ahora el sentido y los medios de una revolución".[1]

§ <73>. *Dirección político-militar de la guerra.* En la *Nuova Antologia* del 16 de junio de 1929 se publica una breve nota firmada G. S. [(¿o acaso no era C. S., o sea Cesare Spellanzon? ¡Ésa sí sería buena!)] "Benes l'immemore",[1] bastante curiosa, porque se afirma que la "política de las nacionalidades" fue querida por nuestros más avisados hombres

políticos, caldeada con pronta intuición por los principales periódicos del intervencionismo, adoptada [espontáneamente] por el gobierno italiano. Es verdad que G. S. escribe que esta política se precisaba desde entonces "en sus verdaderos términos", o sea especialmente favorable a Italia, pero tampoco es cierto en este sentido restringido, porque la política de las nacionalidades se "impuso" sólo después de octubre de 1917. Ahora G. S. se lamenta de que Benes en sus *Souvenirs de guerre et de révolution* (Ernest Leroux, París) atenúe los recuerdos de la amistad "bélica" y llegue a la conclusión de que todos los problemas de Italia durante y después de la guerra deben atribuirse a la falta de claridad y decisión de la política de guerra del país.

§ <74>. *Función cosmopolita de los intelectuales italianos.* Alta Edad
39 Media (fase cultural | del advenimiento del latín medio). Confrontar la *Storia della letteratura latina cristiana* de A. G. Amatucci (Bari, Laterza). En las pp. 343-44 Amatucci, escribiendo sobre Cassiodoro, dice: "... sin descubrirnos nada, que no era talento para hacer descubrimientos, pero echando una mirada al pasado, en medio del cual se erguía gigantesca la figura de Gerolamo", Cassiodoro "afirmó que la cultura clásica, la que para él quería decir cultura romana, debía ser el fundamento de la sagrada, y que ésta habría debido adquirirse en las escuelas públicas". El papa Agapito (535-36) habría puesto en práctica este programa si no se lo hubieran impedido las guerras y las luchas de facciones que devastaron a Italia. Cassiodoro hizo conocer este programa en los dos libros de *Institutiones* y lo puso en práctica en el "Vivarium", el cenobio fundado por él junto a Squillace.

Otro punto a estudiar es la importancia del monaquismo en la creación del feudalismo. En su libro *S. Benedetto e l'Italia del suo tempo* (Laterza, Bari, en las pp. 170-71), Luigi Salvatorelli escribe: "Una comunidad, y por añadidura una comunidad religiosa, guiada por el espíritu benedictino, era un patrón mucho más humano que el propietario independiente, con su egoísmo personal, su orgullo de casta, las tradiciones de abusos seculares. Y el prestigio del monasterio, incluso antes de concentrarse en privilegios legales, protegía en cierta medida a los colonos contra la rapacidad del fisco y las incursiones de las bandas armadas legales e ilegales. Lejos de las ciudades en plena decadencia, en medio de los campos agostados y exhaustos que amenazaban con convertirse en desierto, el monasterio surgía, nuevo núcleo social que extraía su ser del nuevo principio cristiano, fuera de toda mescolanza con el decrépito mundo que se obstinaba en llamarse con el gran nombre de Roma. Así San Benedicto, sin proponérselo directamente, hizo una obra de reforma social y de verdadera creación. Aún menos premeditada fue su obra de

cultura". Me parece que en este fragmento de Salvatorelli están todos o casi todos los elementos fundamentales, negativos y positivos, para explicar históricamente el feudalismo.

Menos importante, para los | fines de mi investigación, es la cuestión 39 bis
de la importancia de S. Benedicto o de Cassiodoro en la innovación cultural de este periodo.

Sobre este conjunto de cuestiones, además de Salvatorelli hay que ver el librito de Filippo Ermini *Benedetto da Norcia* en los "Perfiles" de Formiggini, en donde <se encuentra una> bibliografía sobre el tema. Según Ermini: "... las casas benedictinas se convirtieron verdaderamente en asilos del saber; y, más que el castillo, el monasterio será el hogar de toda ciencia. Ahí la biblioteca conservará para las generaciones por venir los escritos de los autores clásicos y cristianos ... El plan de Benedicto se cumplió; el *orbis latinus,* destruido por la ferocidad de los invasores, se recompuso en unidad y se inicia con la obra del ingenio y de la mano, sobre todo de sus seguidores, la admirable civilización de la Edad Media".[1]

§ <75>. *Maggiorino Ferraris y la vida italiana desde 1882 hasta 1926.* En la *Nuova Antologia* del 1o. de julio de 1929 se publica la lista de los artículos publicados por Maggiorino Ferraris en esta revista desde enero de 1882 hasta el 21 de abril de 1926.[1] (Ferraris murió en junio de 1929 y fue director de la *Nuova Antologia* desde el 90 aproximadamente hasta 1926). Ferraris era un hombre mediocre, de tendencias liberales moderadas con cierta inclinación hacia el giolittismo y el nittismo, pero precisamente por eso sus artículos tienen un interés general de síntoma. Era un escritor cuidadoso en informarse de los elementos técnicos de los problemas tratados, cosa no muy común en Italia. Escribió mucho sobre problemas agrarios [incluso meridionales] y sobre otros problemas de carácter técnico económico (comunicaciones —ferrocarriles, telégrafo, navegación—, tarifas aduanales e impuestos, cambios, etcétera): algunas de estas series de artículos deben ser revisadas y estudiadas. Ferraris era piamontés (de Acqui).

§ <76>. *Sobre la crisis del 98.* De Ferraris cfr. "Il rincaro del pane" (16 de agosto de 1897), "L'ora presente" (16 de mayo de 1898), "Il nuovo rincaro del pane" (1o. de febrero de 1898), "Politica di lavoro" (16. VI. 98).[1]

§ <77>. *El paso de Garibaldi a Calabria en 1860.* Recordar la cues-

ción sobre la actitud de Vittorio Emanuele en ese momento y el billete
40 reservado que habría mandado a Garibaldi. | Ferraris, en la *Nuova Antologia* del 1o. de enero de 1912 escribió un artículo "Vittorio Emanuele e Garibaldi ed il passaggio del Faro nel 1860. Da documenti storici".[1]

§ <78>. *Monaquismo y régimen feudal.* Desarrollo práctico de la regla benedictina y del principio "ora y trabaja". El "trabaja" estaba ya sometido al "ora", o sea, evidentemente el objetivo principal era el servicio divino. Vemos que los monjes-campesinos son sustituidos por colonos, para que los monjes puedan encontrarse a toda hora en el convento para cumplir con los ritos. Los monjes en el convento cambian de "trabajo"; trabajo industrial (artesano) y trabajo intelectual (que contiene una parte manual, el copiado). La relación entre los colonos y el convento es feudal, con concesiones enfitéuticas, y está vinculado además a la elaboración interna que se produce en el trabajo de los monjes, incluso al engrandecerse la propiedad territorial del monasterio. Otro desarrollo es dado por el sacerdocio: los monjes sirven como sacerdotes a los territorios circunvecinos y su especialización aumenta: sacerdotes, intelectuales de concepto, copistas, obreros industriales-artesanos. El convento es la "corte" de un territorio feudal, defendido más que por las armas, por el respeto religioso, etcétera. Reproduce y desarrolla el régimen de la "villa" romana patricia. Para el régimen interno del monasterio se desarrolló e interpretó un principio de la Regla, donde se dice que en la elección del abad debe prevalecer el voto de aquellos que se estiman más sabios y prudentes y que el abad debe acudir al consejo de éstos cuando deba decidir asuntos graves, no tales, sin embargo, que convenga consultar a toda la congregación; van distinguiéndose así los monjes sacerdotes, que se dedicaban a los oficios correspondientes al objetivo de la institución, de los otros que seguían atendiendo a los servicios de la casa.[1]

§ <79>. A. G. Bianchi, "I clubs rossi durante l'assedio di Parigi", *Nuova Antologia,* 1o. de julio de 1929.[1] Resume un opúsculo, publicado
40 bis en 1874, de M. G. Molinari, *Les clubs rouges pendant | le siège de Paris.* Es una recopilación de crónicas publicadas primero en el *Journal des Débats* sobre las reuniones de los clubes durante el asedio (seguramente se trata del mismo De Molinari, el conocido escritor librecambista y director de los *Débats*; pero Bianchi escribe que es "un modesto pero diligente periodista"). El opúsculo es interesante porque registra todas las propuestas extravagantes que hacían los frecuentadores de estos círculos populares. Por eso sería interesante leerlo y sacar material para defender

la necesidad del orden intelectual y de la "sobriedad" moral en el pueblo. Puede servir también para estudiar cómo hasta el 70 París permaneció bajo el hechizo de las formas políticas creadas por la Revolución de 1789, de la que los clubes fueron la manifestación más notoria, etcétera. (No pudiendo leer el opúsculo original de Molinari, puede recurrirse a este artículo de Bianchi.)

§ <80>. *Sorel y los jacobinos.* En el artículo mencionado en la nota precedente se cita este juicio de Proudhon sobre los jacobinos: el jacobinismo es "la aplicación del absolutismo de derecho divino a la soberanía popular". "El jacobinismo se preocupa poco del derecho: procede gustosamente por medios violentos, ejecuciones sumarias. Para éste la Revolución son los golpes como de rayo, las razzias, las requisas, los préstamos forzados, la depuración, el terror. Desconfiado, hostil a las ideas, se refugia en la hipocresía y el maquiavelismo: los jacobinos son los jesuitas de la revolución."[1] Estas definiciones están tomadas del libro: *La justice dans la révolution.*[2] La actitud de Sorel contra los jacobinos está tomada de Proudhon.

§ <81>. *Pasado y presente. Distribución territorial de la población italiana.* Según el censo de 1921, de cada 1 000 habitantes, 258 vivían en casas dispersas y 262 en centros con menos de 2 000 habitantes (toda esta población puede considerarse rural), 125 en centros de 2 000-5 000 habitantes, 134 en centros de 5 000-20 000 habitantes (ciudades pequeñas), 102 en centros de 20 000-100 000 (ciudades medianas), 119 | en las grandes ciudades con más de 100 000 habitantes 41
(cfr. Giorgio Mortara, "Natalità e urbanisimo en Italia" en la *Nuova Antologia* del 1o. de julio de 1929).[1] Cfr. con el cambio de categoría de los centros habitados debido a la agregación de varias comunas después de 1927 que ha aumentado el número de las ciudades grandes y medianas especialmente (pero también el de las pequeñas, probablemente también en mayor proporción), aunque sin cambiar la estructura social. Siempre según Mortara, en 1928 la población de las veinte comunas con más de 100 000 habitantes (*comunas* y no solamente *centros,* porque fue después de las agregaciones) supera un poco los 7 millones, o sea que corresponde al 173 por mil de la población nacional; en Francia la proporción es 160 por mil, en Alemania 270 por mil, en Gran Bretaña cerca de 400 por mil, en Japón 150 por mil. Hace cien años las comunas con más de 100 000 habitantes comprendían 68 de cada mil habitantes y hace unos cincuenta años 86 por mil, hoy 173 por mil.

§ <82>. *Función cosmopolita de los intelectuales italianos.* ¿En qué medida la dispersión por toda Europa de eminentes y mediocres personalidades italianas (pero de un cierto vigor de carácter) se debió a los resultados de las luchas internas de las facciones comunales, es decir, al expulsionismo político? Este fenómeno fue persistente después de la segunda mitad del siglo XIII: luchas comunales con dispersión de las facciones vencidas, luchas contra los principados, elementos de protestantismo, etcétera, hasta 1848; en el siglo XIX el expulsionismo cambia de carácter, porque los exiliados son nacionalistas y no se dejan absorber por los países de inmigración (aunque no todos: ver Antonio Panizzi que llegó a director del British Museum y *baronet* británico). Este elemento hay que tomarlo en cuenta, pero ciertamente no es el predominante en el fenómeno general. Así, en cierto periodo hay que tomar en cuenta el hecho de que los príncipes italianos casaban a sus hijas con príncipes extranjeros y cada nueva reina de origen italiano se hacía acompañar por cierto número de literatos, artistas, científicos italianos
41 bis (en Francia con los Médicis, en España con los Farnesios, en | Hungría etcétera) además de convertirse en un centro de atracción después de la ascensión al trono.

Todos estos fenómenos deben estudiarse y su importancia relativa debe establecerse exactamente con el objeto de dar su propio valor al hecho fundamental. En el artículo "Il Petrarca a Montpellier", en la *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1929,[1] Carlo Segrè recuerda cómo Petracco, expulsado de Florencia y establecido con su familia en Carpentras, quiso que su hijo Francesco frecuentase la Universidad de Montpellier para emprender la actividad legal. "La decisión además parecía óptima, porque en Italia y en el mediodía de Francia era grande entonces la demanda de juristas por parte de los príncipes y gobiernos municipales, que los empleaban como jueces, magistrados, embajadores y consejeros, sin olvidar que además les quedaba abierto el ejercicio privado de la abogacía, menos honorífico pero siempre ventajoso para quien no careciese de ingenio."[2] La Universidad de Montpellier fue fundada en 1160 por el jurisconsulto Piacentino, que se había formado en Bolonia y había llevado de Provenza los métodos de enseñanza de Irnerio (¿pero este Piacentino era italiano? siempre es preciso hacer una investigación porque los nombres italianos pueden ser sobrenombres o italianizaciones). Es cierto que muchos italianos fueron llamados desde el extranjero para organizar universidades según el modelo boloñés, pavesano, etcétera.

§ <83>. *Función cosmopolita de los intelectuales italianos.* Artículo de Ferdinando Nunziante "Gli italiani in Russia durante il secolo XVIII" en la *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1929.[1] Artículo mediocre y

superficial, sin indicaciones de fuentes para las noticias proporcionadas. Pueden extraerse ideas e indicaciones genéricas. Ya había decaído la importancia de los intelectuales italianos y se iniciaba la era de los aventureros. Escribe Nunziante, sobre la Rusia del siglo XVIII: "De Alemania llegaban ingenieros y *generales para el ejército*; de Inglaterra almirantes para la flota; de Francia bailarines, peluqueros y filósofos, cocineros y enciclopedistas; de Italia principalmente pintores, maestros *di cappella* y | cantantes".[2] Recuerda que los Panini, de origen luqués, fueron la cepa 42
de la familia de los condes Panin, etcétera.

§ <84>. *Literatura popular*. Wells. Cfr. el artículo de Laura Torretta, "L'ultima fase di Wells", en la *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1929.[1] Interesante y lleno de ideas útiles para esta sección. Wells habrá de ser considerado como escritor que ha inventado un nuevo tipo de novela de aventuras, distinto al de Verne. En Verne nos encontramos, generalmente, en el ámbito de lo inverosímil, con una anticipación en el tiempo. En Wells la idea general es inverosímil, mientras que los detalles son científicamente exactos o al menos verosímiles; Wells es más imaginativo e ingenioso, Verne más popular.[2] Pero Wells es un escritor popular también en todo el resto de su producción: es escritor "moralista" y no sólo en el sentido normal sino también en sentido peyorativo. Pero no puede ser popular en Italia y en general en los países latinos y en Alemania: está demasiado vinculado a la mentalidad anglosajona.

§ <85>. *Desarrollo del espíritu burgués en Italia.* Cfr. el artículo "Nel centenario della morte di Albertino Mussato" de Manlio Torquato Dazzi en la *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1929.[1] Según Dazzi, Mussato se aparta de la tradición de la historia teológica para iniciar la historia moderna y humanista más que cualquier otro de su época (ver los tratados de historia de la historiografía, de B. Croce, de Lisio, de Fueter, de Balzani, etcétera); aparecen las pasiones y los motivos utilitarios de los hombres como motivos de la historia. A esta transformación de la concepción del mundo han contribuido las luchas feroces de las facciones comunales y de los primeros señores de poca monta. La evolución puede ser rastreada hasta Maquiavelo, Guicciardini, L. B. Alberti. La Contrarreforma sofoca el desarrollo intelectual. Me parece que en esta evolución podrían distinguirse dos corrientes principales. Una tiene su culminación literaria en Alberti: dirige su atención a aquello que es "particular", al burgués como individuo que se desarrolla en la sociedad civil y que no concibe ninguna sociedad política más allá del ámbito de su "particular"; está vinculado al güelfismo, que | se podría llamar un 42 bis

sindicalismo teórico medieval. Es federalista sin centro federal. Para las cuestiones intelectuales confía en la Iglesia, que es de hecho el centro federal para su hegemonía intelectual e incluso política. Debe estudiarse la constitución real de las Comunas, o sea la actitud concreta que sus representantes adoptaban respecto al gobierno comunal: el poder duraba poquísimo (sólo dos meses, de costumbre) y en ese tiempo los miembros del gobierno estaban sometidos a clausura, sin mujeres; eran gente muy tosca, estimulados por los intereses inmediatos de su arte (cfr. para la república florentina el libro de Alfredo[a] Lensi sobre el *Palazzo della Signoria*,[2] en el que debe haber muchas anécdotas sobre estas reuniones de gobierno y sobre la vida de los señores durante la clausura). La otra corriente tiene su culminación en Maquiavelo y en el planteamiento del problema de la Iglesia como problema nacional negativo. A esta corriente pertenece Dante, que es adversario de la anarquía comunal y feudal pero busca para ella una solución semimedieval; en todo caso plantea el problema de la Iglesia como problema internacional y señala la necesidad de limitar su poder y su actividad. Esta corriente es gibelina en sentido amplio. Dante es en realidad una transición: hay una afirmación de laicismo pero todavía con el lenguaje medieval.

§ <86>. *Inglaterra.* La balanza comercial inglesa de cerca de 50 años antes de la guerra iba ya modificando su estructura interna. La parte constituida por las exportaciones de mercancías perdía relativamente y el equilibrio se basaba cada vez más en las[b] llamadas exportaciones invisibles, o sea los intereses de los capitales colocados en el extranjero, los fletes de la marina mercante y las utilidades obtenidas por Londres como centro financiero internacional. Después de la guerra, por la competencia de los demás países, la importancia de las exportaciones invisibles ha aumentado aún más. De ahí la preocupación de los cancilleres del Tesoro y de la Banca de Inglaterra por reconducir la esterlina a la paridad del
43 oro y con eso reintegrarla a su posición de moneda internacional. Este | objetivo fue alcanzado, pero ha determinado el encarecimiento del precio de costo de la producción industrial, que ha perdido terreno en los mercados extranjeros.

¿Pero ha sido ésta la causa (al menos el elemento más importante) de la crisis industrial inglesa? ¿En qué medida el gobierno sacrificó los intereses de los industriales a los de los financieros, portadores de préstamos al extranjero y organizadores del mercado financiero mundial londinense? Entre tanto: el restablecimiento del valor de la esterlina puede haber anticipado la crisis, no haberla determinado, porque todos los paí-

[a] En el manuscrito: "Giuseppe".
[b] En el manuscrito: "de las".

ses, incluso los que durante algún tiempo han permanecido con sus monedas fluctuantes y que la han consolidado a un valor más bajo del original, han sufrido y sufren la crisis: podría decirse que haber anticipado la crisis en Inglaterra habría debido inducir a los industriales a buscar primero alguna protección y, en consecuencia, a reponerse antes que los demás países, recuperando así la hegemonía mundial. Por otra parte, la vuelta inmediata al patrón oro ha evitado en Inglaterra las crisis sociales determinadas por los cambios de propiedad y por la decadencia fulminante de las clases medias pequeñoburguesas: en un país tradicionalista, conservador, osificado en su estructura social, como Inglaterra, ¿qué resultados habrían tenido los fenómenos de inflación, de oscilación, de estabilización en pérdida de la moneda? Ciertamente, mucho más graves que en los demás países.

De todos modos habría que establecer con exactitud la relación entre la exportación de mercancías y las exportaciones invisibles, entre el hecho industrial y el financiero: esto serviría para explicar la importancia política relativamente escasa de los obreros y el carácter ambiguo del partido laborista y la escasez de estímulos a su diferenciación y a su desarrollo.[1]

§ <87>. *Dirección político-militar de la guerra 1914-1918.* Compara el artículo de Mario Caracciolo (coronel) "Il comando unico e il comando italiano nel 1918" en la *Nuova Antologia* del 16 de julio de 1929.[1] Muy interesante e indispensable para compilar definitivamente esta sección. Caracciolo es un escritor militar muy serio y que difícilmente se deja arrastrar por la retórica. Ha escrito | un libro en la Colección Gatti de 43 bis
Mondadori, *Le truppe italiane in Francia.*

Por ahora me interesa un detalle (que podría aparecer en la sección "Pasado y presente"), vinculado a la repetida afirmación de Caracciolo de la insuficiencia del aparato industrial italiano: hacia enero-febrero de 1918 (cfr. el libro citado de Caracciolo para establecer exactamente el hecho) Italia mandó a Francia 60 000 hombres, trabajadores auxiliares, "que teníamos disponibles porque nuestra industria todavía no había podido darnos todas las armas necesarias para armarlos".[2] Este elemento puede dar lugar a algunas consecuencias: 1] Cómo es políticamente erróneo llamar "emboscados" a los trabajadores de la industria en tiempo de guerra. ¿Eran éstos necesarios e indispensables para la actividad bélica? Eran tan necesarios que resulta que eran demasiado pocos los "emboscados", al grado de hacer inutilizables en Italia a 60 000 hombres. Esta propaganda contra los seudo-emboscados tuvo consecuencias deplorables: ya antes del armisticio fueron enviados a Turín grupos de asalto que comenzaron de inmediato la cacería de "emboscados"; a la salida de

las fábricas, los hombres con brazaletes de exonerados, y luego en las calles céntricas, eran agredidos, golpeados a bastonazos y a menudo abofeteados; los hechos aislados culminaron en la noche de fin de año de 1919 con los sucesos del palacio Siccardi. La censura no permitió hacer ni siquiera una alusión a estos acontecimientos.[3]

2] La contraposición de combatientes y exonerados y emboscados pasó de ser un hecho privado a ser un hecho de derecho público y éste es el aspecto más grave de la cuestión, porque permitió que se formase la opinión de que los exonerados eran verdaderos "emboscados", no elementos indispensables para la actividad bélica aunque no fuesen combatientes, con sanción oficial. Por ley se debe preferir a un ex-combatiente en las fábricas, etcétera. (Si en las fábricas hubo emboscados auténticos éstos deben ser buscados especialmente entre los técnicos de segundo grado: la reducción al mínimo de las operaciones de trabajo determinadas por el limitado número de objetos fabricados y por su estructura elemen-
44 tal y el trabajo en serie, redujeron la función de | maestro o capataz a la de simple vigilancia disciplinaria: esto, unido a la ampliación de las instalaciones, dio la posibilidad de emboscarse a mucha gente que nunca había tenido nada que ver con la industria; éstos son los verdaderos emboscados, porque su puesto podía ser asignado a empleados viejos de la misma fábrica. Así, no puede hablarse de emboscados en el caso de los campesinos que entraron entonces en cantidades notables en las fábricas, llegando directamente de las zonas rurales o enviados por las autoridades militares. En Turín la mano de obra de las fábricas estaba constituida en gran parte por soldados de origen campesino.) En estos reglamentos sobre el empleo de desocupados no se menciona ni siquiera el caso especial de los reformados, para los cuales el no haber sido combatientes fue todavía más involuntario.

En Italia, con el restringido aparato industrial en comparación con las necesidades del tiempo de guerra, el problema es espinoso: necesariamente, la industria metalúrgica y mecánica, pero parcialmente también otras industrias (químicas, de la madera, textiles), deben ser movilizadas y, como la producción debe ser teóricamente ilimitada, incluso ampliadas: por lo tanto no sólo deben permanecer en la empresa los obreros antiguos, sino que deben contratarse nuevos obreros. La composición del ejército será por ello predominantemente campesina, mientras que la mayor parte de los obreros, o al menos una porción considerable, deberá trabajar para los suministros y el aprovisionamiento. Hacer de esta necesidad un elemento de agitación demagógica y sancionarla como inferioridad para los empleados en la industria, podrá tener esta consecuencia (en ausencia de una solución orgánica que es difícil: rotación entre la fábrica y el frente, etcétera): que realmente en las fábricas querrán permanecer los que rehúsan combatir por cobardía y que el problema de

la producción sufrirá una crisis, o sea que la guerra podrá perderse en las fábricas por falta de rendimiento.

§ <88>. *Sobre el Risorgimento italiano. Michele Amari y el sicilianismo.* Revisar el artículo sobre "Michele Amari de Francesco Brandileone en la *Nuova Antologia* del 1o. de agosto de 1929,[1] que es además una larga reseña polémica de *Le più belle pagine di Michele Amari,* seleccionadas por V. E. Orlando, con un prefacio muy | interesante para 44 bis
comprender incluso el origen del actual "sicilianismo" del que Orlando es un representante (de dos caras: una hacia el continente velada por los siete velos del unitarismo y una hacia Sicilia, más franca: recordar el discurso de Orlando en Palermo durante las elecciones administrativas de 1925 y su elogio indirecto de la mafia, presentada en su aspecto sicilianista como poseedora de toda virtud y generosidad popular).[2]

Amari nació en 1806 en Palermo y creció entre la Constitución de 1812 y la revolución de 1820 cuando la constitución fue abolida, como tantos otros sicilianos de su tiempo estaba convencido de que el bienestar de la isla debía buscarse en el restablecimiento de la Constitución, pero sobre todo en la autonomía y en la separación de Nápoles.

"La aspiración de constituir un Estado independiente fue el sentimiento dominante entre los isleños al menos hasta 1848",[3] escribe Brandileone. Amari, como escribió él mismo (cfr. Alessandro D'Ancona, *Carteggio di M. Amari raccolto e pubblicato coll'elogio di lui letto nell' Accademia della Crusca,* Turín, 1896-97, en 3 tomos: cfr. vol. II, p. 371),[4] se sentía italiano (de cultura) pero la vida nacional italiana le parecía un bello sueño y nada más. Quiso relatar los acontecimientos de 1812-20 a fin de preparar los ánimos para una nueva revolución, pero la búsqueda de lazos históricos lo impulsó a sumergirse en el pasado de la historia constitucional siciliana y así se fijó en la constitución que rigió después de las Vísperas, que le pareció ["la forma más limpia"] la más típica. Pero la investigación del pasado lo condujo aún más allá, hasta la fase musulmana de la historia de Sicilia.

Orlando, en su selección, ha dispuesto los fragmentos en orden cronológico, con el fin de dar un relato abreviado pero ininterrumpido de los acontecimientos sicilianos de cinco siglos, desde el 827, inicio de la conquista árabe, hasta 1302, paz de Caltabellotta. En el prefacio (en la p. 23) Orlando afirma que esos cinco siglos "parecen constituir un *periodo monolítico,* durante el cual la historia tiene resplandores de epopeya" y que no deben ser considerados como historia *particular,* o local si así quiere llamarse, sino como *historia universal,* porque "si universal es la historia que a la huma|nidad se refiere como a un todo 45
ideal, aunque tenga su *centro vital* sólo en un determinado punto del

espacio, como Atenas, Roma, Jerusalén, etcétera, no se puede negar que en aquellos cinco siglos Sicilia fue un *nudo central*, en el que se encontraron, chocaron, se suprimieron y recompusieron las fuerzas dominantes de la época". Para Brandileone, Orlando se deja "guiar un poco demasiado por el amor al lugar nativo" (es el modo usual de amortiguar e interpretar canónicamente los sentimientos políticos centrífugos). Orlando divide estos cinco siglos en dos periodos, de los cuales el primero (dominio musulmán [y normando-suevo] sería "estático", porque en él sólo "fue elaborándose toda una *civilización específica* que constituyó una era y culminó en la *creación del Estado* y en la *máxima potencia de éste*" y en el segundo "más dinámico", "de aquel Estado se produjo la consagración histórica, esto es, la pasión por la defensa de la independencia en su más formidable cimiento".[5]

Brandileone polemiza sutilmente con Orlando y las cosas que dice son muy interesantes para la historia siciliana y meridional, pero en esta sección interesa el punto de vista de Orlando en sí y por sí como reflejo del sicilianismo en la forma intelectual. Realmente Orlando está de acuerdo con Amari, siente el mismo impulso intelectual y moral, de valorizar la historia siciliana, de afirmar que Sicilia ha sido un aspecto de la historia universal, que el pueblo siciliano ha tenido una fase creadora de Estado, que no puede dejar de ser la expresión de una "nacionalidad siciliana" (aunque Orlando no quiera llegar a esta afirmación igual que no llegaba Amari, diciendo haberse sentido italiano incluso antes del 48).

Brandileone opone a Orlando el punto de vista manifestado por Croce en la *Storia del Regno di Napoli*, o sea que "aquella historia en su sustancia no es nuestra o solamente es nuestra en una parte pequeña y secundaria", "historia representada en nuestra tierra y no generada por sus vísceras", es cierto que Croce se refiere al periodo normando-suevo para el Mediodía, pero según Brandileone debe referirse también a Sicilia.[6] El punto de vista de Croce es exacto genéricamente, pero en el
45 bis tiempo en que aquella historia se desarrollaba, ¿era | sentida por el pueblo como propia, y en qué medida? ¿Y cuál era la parte creativa de la población? De todos modos estos acontecimientos imprimieron una cierta orientación a la historia del país, crearon ciertas condiciones que continuaron y continúan todavía actuando dentro de ciertos límites.

§ <89>. Gabriele Gabbrielli. "India ribelle", en la *Nuova Antologia* del 1o. de agosto de 1929.[1] (Este señor G. G. está especializado en escribir notas y artículos en la *Nuova Antologia* y probablemente en algún diario, contra la actividad del Ispolcom.[2] Se sirve del material que publica en Ginebra la *Entente contre la T. I.*[3] especialmente en su *Boletín mensual* y tiene una simpatía genérica por el movimiento para la defensa

de Occidente de Henri Massis:[4] simpatía genérica porque mientras que para Massis la hegemonía de la unión latino-católica no puede estar sino en manos de Francia, para Gabbrielli, por el contrario, debe estar en las de Italia; a propósito de Massis y de la defensa de Occidente, debe recordarse que el padre Rosa en la respuesta a Ugo Ojetti[5] lo menciona en forma muy brusca; Rosa ve ahí un peligro de desviación o una desviación pura y simple de la ortodoxia romana).

Cuatro millones seiscientos setenta y cinco mil kilómetros cuadrados, 319 millones de habitantes, 247 millones de habitantes en las quince enormes provincias administradas directamente por el gobierno inglés, que ocupan la mitad del territorio; la otra mitad está repartida entre cerca de 700 estados tributarios. Cinco religiones principales, una infinidad de sectas, 150 entre idiomas y dialectos; castas; analfabetismo dominante; 80% de la población campesinos; [esclavitud de la mujer, pauperismo, carestías endémicas]. Durante la guerra 985 000 hindúes movilizados.

Relaciones entre Gandhi y Tolstoi en el periodo 1908-1910 (cfr. Romain Rolland, "Tolstoi y Gandhi", en la revista *Europe*, 1928, en el número único tolstoiano).[6] Todo el artículo es interesante a falta de otras informaciones.

§ <90>. *Breves notas sobre cultura islámica.* Ausencia de un clero regular que sirva de *trait-d'union* | entre el Islam teórico y las creencias 46
populares. Habría que estudiar bien el tipo de organización eclesiástica del Islam y la importancia cultural de las universidades teológicas (como la del Cairo) y de los doctores. El alejamiento entre los intelectuales y el pueblo debe de ser muy grande, especialmente en ciertas zonas del mundo musulmán: así es explicable que las tendencias politeístas del folklore renazcan y traten de adaptarse al cuadro general del monoteísmo mahometano. Cfr. el artículo "I santi nell'Islâm" de Bruno Ducati en la *Nuova Antologia* del 1o. de agosto de 1929.[1] El fenómeno de los santos es específico del África septentrional, pero tiene cierta difusión también en otras zonas. Tiene su razón de ser en la necesidad (existente incluso en el cristianismo) popular de hallar intermediarios entre ellos y la divinidad. Mahoma, como Cristo, fue proclamado —se proclamó— el último de los profetas, o sea el último vínculo viviente entre la divinidad y los hombres; los intelectuales (sacerdotes o doctores) habrían debido mantener este vínculo a través de los libros sagrados; pero tal forma de organización religiosa tiende a volverse racionalista e intelectualista (cfr. el protestantismo que ha seguido esta línea de desarrollo), mientras que el pueblo primitivo tiende a un misticismo propio, representado por la unión con la divinidad con la mediación de los santos (el protestantismo no tiene y no puede tener santos ni milagros); el vínculo entre los

intelectuales del Islam y el pueblo es únicamente el "fanatismo", que no puede ser más que momentáneo, limitado, pero que acumula masas psíquicas de emociones y de impulsos que se prolongan incluso en tiempos normales. (El catolicismo agoniza por esta razón: que no puede crear, *periódicamente, como* en el pasado, oleadas de fanatismo; en los últimos años, después de la guerra, ha encontrado sustitutos, las ceremonias eucarísticas colectivas que se desarrollan con esplendor de fábula y suscitan relativamente cierto fanatismo: incluso antes de la guerra algo parecido suscitaban, pero en pequeño, a *escala localísima,* las *llamadas misiones,* cuya actividad culminaba en la erección de una inmensa cruz con escenas violentas de penitencia, etcétera.) Este movimiento nuevo del Islam es
46 bis el *sufismo.* | Los santos musulmanes son hombres privilegiados que pueden, por especial favor, entrar en contacto con Dios, adquiriendo una perenne virtud milagrosa y la capacidad de resolver los problemas y dudas teológicas de la razón y la conciencia. El sufismo, organizado como sistema y manifestándose en las escuelas sufíes y en las confraternidades religiosas, desarrolló una verdadera teoría de la santidad y estableció una verdadera jerarquía de santos. La hagiografía popular es más simple que la sufí. Son santos para el pueblo los más célebres fundadores o jefes de confraternidades religiosas; pero también un desconocido, un viandante que se detenga en una localidad a realizar obras de ascetismo y beneficios portentosos a favor de las poblaciones circundantes, puede ser proclamado santo por la opinión pública. Muchos santos recuerdan a los viejos dioses de las religiones vencidas por el Islam.

El *marabutismo* depende de una fuente de la santidad musulmana, distinta del sufismo: *murabit* (marabuto) quiere decir que está en el *ribat,* o sea en el lugar fortificado de la frontera desde el cual se irrumpe, en la guerra santa, contra los infieles. En el *ribat* el culto debía ser más austero, por la función de aquellos [soldados] presidiarios, más fanáticos y constituidos a menudo por voluntarios (*arditi* del Islam): cuando el objetivo militar perdió importancia, permaneció un particular hábito religioso y los "santos" fueron más populares incluso que los sufíes. El centro del marabutismo es Marruecos; hacia el Este, las tumbas de marabutos van espaciándose cada vez más.

Ducati analiza minuciosamente este fenómeno africano, insistiendo en la importancia política que tienen los marabutos, que se encuentran a la cabeza de la insurrección contra los europeos, que ejercen una función de jueces de paz, y que una vez fueron el vehículo de una civilización superior. Concluye: "Este culto (de los santos), por las consecuencias sociales, civilizadoras y políticas que de él derivan, merece ser estudiado cada vez mejor y cada vez más atentamente vigilado, porque los santos constituyen una potencia, una fuerza extraordinaria, la cual puede ser el principal obstáculo para la difusión de la civilización occidental, así co-

mo, de ser hábilmente explotada, puede convertirse en un auxiliar valiosísimo de la expansión europea".

§ <91>. *Renacimiento y Reforma.* Habrá que leer el libro de Fortunato Rizzi, *L'anima del Cinquecento e la lirica volgare* que, por las reseñas leídas, me parece más importante como documento de la cultura de la época que por su valor intrínseco. (Sobre Rizzi escribí una notita en otro cuaderno, considerándolo como "italiano mezquino" a propósito de una reseña suya del libro de un nacionalista francés sobre el Romanticismo, reseña que demostraba su absoluta ineptitud para orientarse entre las ideas generales y los hechos de cultura.)[1] Sobre el libro de Rizzi habrá que releer el artículo de Alfredo Galletti "La lirica volgare del Cinquecento e l'anima del Rinascimento" en la *Nuova Antologia* del 1o. de agosto de 1929.[2] (También sobre Galletti tendré que ampliar las informaciones que poseo: Galletti, después de la guerra —en favor de la cual luchó denodadamente con Salvemini y Bissolati, dados sus orígenes reformistas, añadiendo un especial espíritu antigermánico— en la primera, pero especialmente en la segunda posguerra, cayó en un estado de ánimo de exasperación cultural, de lloriqueo intelectual, propio de quien ha visto "destruidos sus ideales"; sus escritos rebosan de recriminaciones, de rechinar de dientes en sordina, de alusiones críticas estériles en su cómica desesperación.) En la crítica de la poesía italiana del siglo XVI prevalece esta opinión: que es en sus cuatro quintas partes artificiosa, convencional, falta de íntima sinceridad. "Ahora bien —observa Rizzi con gran sentido común—, es opinión general que en la poesía lírica se encuentra la expresión más escueta y viva del sentimiento de un hombre, de un pueblo, de un periodo histórico. ¿Y será posible que haya habido un siglo —precisamente el siglo XVI— que haya tenido la desgracia de nacer sin una fisonomía espiritual propia o que se haya complacido (?!) en reproducir de esa fisonomía una imagen falsa precisamente en la poesía lírica? ¿El más vivaz intelectualmente, el más intrépido espiritualmente, el más cínico de los siglos, según dicen sus numerosos adversarios (!!), habría disimulado hipócritamente su verdadero espíritu en la estudiada armonía de los sonetos y las canciones petrarquizantes; o bien se habría divertido mistificando a los hombres de siglos venideros <...>, fingiendo en los versos un idealismo platónico y suspirante, que luego las novelas, las comedias, las sátiras, tantos otros testimonios literarios de aquella época, desmienten | abiertamente?"[3] Todo el problema está totalmente falseado, en su planteamiento de conflictos y contradicciones íntimas.

47

47 bis

¿Y por qué el siglo XVI no podría estar lleno de contradicciones? ¿No es acaso precisamente el siglo en el que se acumulan las mayores con-

tradicciones de la vida italiana, cuya falta de solución determinó toda la historia nacional hasta fines del siglo XVIII? ¿No hay contradicción entre el hombre de Alberti y el de Baltasar Castiglione, entre el hombre de bien y el "cortesano"? ¿Entre el cinismo y el paganismo de los grandes intelectuales y su denodada lucha contra la Reforma y en defensa del catolicismo? ¿Entre el modo de concebir a la mujer en general (que también era la dama a la Castiglione) y el modo de tratar a la mujer en particular, o sea a la mujer del pueblo? ¿Las reglas de la cortesía caballeresca se aplicaban acaso a las mujeres del pueblo? La mujer en general era ya un fetiche, una creación artificial, y artificiosa fue la poesía lírica, amorosa, petrarquizante al menos en sus cuatro quintas partes. Esto no quiere decir que el siglo XVI no haya tenido una expresión lírica, es decir, artística; la tuvo, pero no en la "poesía lírica" propiamente dicha.

Rizzi plantea la cuestión de las contradicciones del siglo XVI en la segunda parte de su libro, pero no comprende que del choque de estas contradicciones habría podido nacer la poesía lírica sincera: eso no sucedió y ésta es una simple constatación histórica. La Contrarreforma no podía ser y no fue una superación de esta crisis, no fue un sofocamiento autoritario y mecánico. Ya no eran cristianos, no podían ser no-cristianos: ante la muerte temblaban y también ante la vejez. Se plantearon problemas más grandes que ellos mismos y se acobardaron: por otra parte, estaban alejados del pueblo.

§ <92>. *Diplomacia italiana.* A propósito del incidente del *Carthage* y del *Manouba* entre Italia y Francia hay que confrontar la versión que acerca del origen de los hechos da Alberto Lumbroso en el segundo tomo de su obra-revoltijo sobre los *Origini economiche e diplomatiche della guerra mondiale* (Colección Gatti, ed. Mondadori) con el párrafo de
48 Tittoni ("Veracissimus!") | dedicado al mismo incidente en el artículo "I documenti diplomatici francesi (1911-1912)" publicado en la *Nuova Antologia* del 16 de agosto de 1929[1] y seguramente reeditado en un libro (en las ediciones Treves de los libros de Tittoni).[2] La exposición de Tittoni es evidentemente poco clara y reticente: por aquel entonces él era precisamente embajador de Italia en París y a él, según Lumbroso, se dirigió Poincaré asegurándole que el *Carthage* y el *Manouba* no contenían contrabando de guerra y suplicándole que telegrafiara a Roma para que dichos barcos no fuesen detenidos. Es extraño cómo Tittoni, que es tan sensible para todo lo que concierne a su carrera, no alude a Lumbroso o para desmentirlo o para disminuir el efecto de su versión. Hay que recordar, sin embargo, que Tittoni parece que menosprecia las emborronaduras de Lumbroso, y éste le reprocha no tomar en cuenta los documentos alemanes sobre la guerra y por lo tanto le acusa de ser

germanófobo (por lo que respecta a las responsabilidades del desencadenamiento del conflicto).

§ <93>. *Costumbres italianas en el siglo XVIII.* Cfr. el artículo de Alessandro Giulini, "Una dama avventuriera del settecento", *Nuova Antologia,* 16 de agosto de 1929.[1] (Italia ya solamente daba a Europa aventureros y también aventureras, y ya no grandes intelectuales. Tampoco la decadencia de las costumbres era sólo la que resulta del *Giorno* de Parini y del galanteo: la aristocracia creaba estafadores y ladrones internacionales junto a los Casanova y a los Balsamo burgueses.)

§ <94>. *Carácter negativo popular-nacional de la literatura italiana.* Al tratar esta cuestión, pero especialmente al hacer la historia de la actitud de toda una serie de literatos y críticos, que sentían la falsedad de la tradición y el sonido falso de su íntima retórica, de su falta de adherencia con la realidad histórica, no hay que olvidar a Enrico Thovez, su libro *Il pastore, il gregge, la zampogna.*[1] La reacción de Thovez no ha sido justa, pero en este caso importa que haya reaccionado, o sea que haya sentido al menos que algo no marchaba bien.

Su distinción entre poesía de forma y poesía de contenido | era falsa 48 bis
teóricamente: la poesía llamada de forma se caracteriza por la indiferencia del contenido, o sea por la indiferencia moral, pero éste es también un "contenido", el "vacío histórico y moral del escritor". En gran parte, Thovez se asimilaba a De Sanctis, por su aspecto de "innovador de la cultura" italiana y hay que considerarlo junto con la *Voce* una de las fuerzas que trabajaban, caóticamente a decir verdad, por una reforma intelectual y moral en el periodo anterior a la guerra.

Sobre Thovez habría que ver también las polémicas que suscitó con su actitud. En el artículo "Enrico Thovez poeta e il problema della formazione artistica" de Alfonso Ricolfi en la *Nuova Antologia* del 16 de agosto de 1929[2] hay algunas ideas útiles, pero muy pocas. Habría que encontrar el artículo de Prezzolini "Thovez il precursore".[3]

§ <95>. *El hombre de los siglos XV y XVI.* Leon Battista Alberti, Baldassarre Castiglione, Maquiavelo me parecen los tres escritores más importantes para estudiar la vida del Renacimiento en su aspecto "hombre" y en sus contradicciones morales y civiles. Alberti representa al burgués (ver también a Pandolfini), Castiglione al noble cortesano (ver también a Della Casa), Maquiavelo representa y trata de hacer orgánicas las tendencias políticas de los burgueses (repúblicas) y de los prín-

cipes, en cuanto que quieren, unos y otros, fundar Estados y ampliar su poderío territorial y militar.

Según Vittorio Cian ("Il conte Baldassar Castiglione (1529-1929)", *Nuova Antologia* del 16 de agosto - 1o. de septiembre de 1929)[1] Francesco Sansovino, contemporáneo, allí donde informa que Carlos V era lector muy parco, añade: "Se deleitaba leyendo solamente tres libros, los cuales había hecho traducir a su propia lengua: uno para la institución de la vida civil, y éste era el *Cortesano* del conde Baldesar Castiglione, el otro para las cosas de Estado, y éste fue el *Príncipe* con los *Discursos* de Maquiavelo, y el tercero para el ordenamiento de la milicia, y éste fue la *Historia* con todas las demás cosas de Polibio".[2] Es-
49 cribe Cian: "No ha sido su|ficientemente advertido que el *Cortesano*, documento histórico de primerísimo orden, expone e ilustra luminosamente la evolución de la caballería medieval, la cual, desarrollada en escasa medida dicen, en Italia, en realidad diferenciada, desde sus orígenes, de la de allende los Alpes, en el clima italiano del Renacimiento se convierte en una nueva caballería, adopta el carácter de una milicia civil, combatiente bajo la enseñanza de Marte, pero también de Apolo, de Venus y de todas las Musas. Evolución, digo, y en absoluto degeneración o decadencia, como le parece a De Sanctis".[3]

Pero Cian se basa sólo en el *Cortesano*, que es un intento de organizar una aristocracia en torno al "príncipe" y de diferenciarla de la moral burguesa triunfante: que esta caballería fue superficial está demostrado por el *Orlando Furioso,* que antecede a *Don Quijote* y lo prepara. En todo caso el artículo de Cian merece revisarse: es un conocedor filológicamente perfecto del *Cortesano* y habrá que conseguir su edición del libro (III edición, editor Sansoni).[4]

§ <96>. *Carácter negativo nacional-popular de la literatura italiana.* En 1892 el editor Hoepli convocó a un referéndum sobre la literatura italiana que recogió en un libro, *I migliori libri italiani conssigliati da cento illustri contemporanei*[1] que debe ser interesante de ver para esta sección, para establecer cuáles han sido las obras más apreciadas y por quién y por qué razones.

§ <97>. *Los intelectuales.* En la sección "Intelectuales" en otro cuaderno, aludí a las Academias italianas y a la utilidad de tener una lista razonada.[1] En la *Nuova Antologia* del 1o. de septiembre de 1929 (p. 128) aparece anunciado un libro de E. Salaris *Attraverso gli Istituti Culturali Italiani*,[2] obra de próxima publicación sobre las Academias de Italia.

§ <98>. *Historia de la posguerra.* Vi el artículo de Giovanni Marietti, "Il trattato di Versailles e la sua esecuzione", en los fascículos del 16 de septiembre y 16 de octubre de 1929 de la *Nuova Antologia.*[1] Es un resumen dili|gente de los principales acontecimientos vinculados a la 49 bis
ejecución del tratado de Versalles, una trama esquemática que puede ser útil como inicio de una reconstrucción analítica o para establecer las concordancias internacionales a los acontecimientos internos de los distintos países.

§ <99>. *Armamento de Alemania en el momento del armisticio.* En el momento del armisticio fueron consignados por el ejército en activo: cañones 5 000; ametralladoras 25 000; morteros 3 000; aeroplanos 1 700; camiones 5 000; locomotoras 5 000; vagones ferroviarios 150 000. La comisión para el desarme destruyó en territorio alemán: cañones 39 600; cureñas inutilizadas 23 061; fusiles y pistolas 4 574 000; ametralladoras 88 000; proyectiles de artillería 39 254 000; proyectiles para mortero 4 028 000; cartuchos 500 294 000; bombas de mano 11 530 000; explosivos 2 131 646 toneladas (y muchas armas no fueron consignadas).[1]

§ <100>. *Función cosmopolita de los intelectuales italianos.* Para el mundo eslavo confrontar a Ettore Lo Gatto, "L'Italia nelle letterature slave", fascículos del 16 de septiembre, 1o. de octubre y 16 de octubre de la *Nuova Antologia.*[1] Además de las relaciones puramente literarias, determinadas por los libros, hay muchas alusiones a la inmigración de intelectuales italianos a los diversos países eslavos, especialmente a Rusia y Polonia, y a su importancia como hacedores de la cultura local.

Otro aspecto de la función cosmopolita de los intelectuales italianos que debe estudiarse, o al menos mencionarse, es la desempeñada en la misma Italia, atrayendo estudiantes a las universidades y a estudiosos que deseaban perfeccionarse. En este fenómeno de inmigración de intelectuales extranjeros en Italia hay que distinguir dos aspectos: inmigración para ver a Italia como territorio-museo de la historia pasada, que ha sido permanente y dura todavía con amplitud mayor o menor según las épocas, e inmigración para asimilar la cultura viva bajo la guía de los intelectuales italianos vivientes; esta segunda es la que interesa para la investigación en cuestión. ¿Cómo y por qué sucede que en cierto punto son los italianos los que emigran al extranjero y no los extranjeros quienes vienen a Italia? | (con excepción relativa para los intelectuales eclesiás- 50
ticos, cuya enseñanza en Italia sigue atrayendo discípulos a Italia hasta el presente; pero en este caso hay que tener presente que el centro romano se ha ido internacionalizando relativamente). Este punto histórico

es de máxima importancia: los demás países adquieren conciencia nacional y quieren organizar una cultura nacional, la cosmópolis medieval se dispersa, Italia, como territorio, pierde su función de centro internacional de cultura, no se nacionaliza por sí misma, pero sus intelectuales continúan la función cosmopolita, alejándose del territorio y desparramándose por el extranjero.

§ <101>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Filippo Crispolti.* Uno de los documentos más brescianescos de Crispolti es el artículo "La madre di Leopardi" en la *Nuova Antologia* del 16 de septiembre de 1929.[1] El que eruditos puros, apasionados incluso de las minucias biográficas de los grandes hombres, como Ferretti, hayan tratado de "rehabilitar" a la madre de Leopardi, no produce asombro: pero las jesuíticas babas de caracol que Crispolti escupe sobre el escrito de Ferretti, dan asco. Todo el tono es repugnante, intelectual y moralmente. Intelectualmente porque Crispolti interpreta la psicología de Leopardi con sus "grandes dolores" juveniles (ciertamente es suyo el manuscrito inédito de memorias al que se refiere dos veces) por ser pobre, mal bailarín y conversador aburrido: parangón repugnante. Moralmente porque el intento de justificar a la madre de Leopardi es mezquino, premeditado, jesuítico en el sentido técnico de la palabra. ¿Acaso todas las madres aristocráticas de principios del siglo XIX eran como Adelaide Antici? Podrían aportarse documentos en contrario en profusión e incluso el ejemplo de D'Azeglio no sirve, porque la dureza en la educación física para conseguir soldados, es muy distinta de la sequedad moral y sentimental: cuando D'Azeglio, de niño, se rompió el brazo y el padre le indujo a soportar en silencio el dolor durante toda una noche, para no asustar a su madre, ¿quién no ve el sustrato afectuoso familiar contenido en el episodio y
50 bis cómo esto debía | exaltar al niño y ligarlo más íntimamente a sus padres? (Este episodio de D'Azeglio se cita en otro artículo del mismo fascículo de la *Nuova Antologia,* "Pelegrinaggio a Recanati", de Alessandro Varaldo).[2] La defensa de la madre de Leopardi no es un simple dato de erudición curiosa, es un elemento ideológico, junto a la rehabilitación de los Borbones, etcétera.

§ <102>. *Literatura italiana. Contribución de los burócratas.* Ya escribí una nota sobre este tema,[1] observando qué poco escriben los funcionarios italianos de cualquier categoría, en torno a lo que constituye su especialidad y su particular actividad (si escriben lo hacen únicamente para los superiores y no para el pueblo-nación). En la *Nuova Antologia* del 16 de septiembre de 1929, en la p. 267 se dice que el libro

Nazioni e minoranze etniche (Zanichelli, 2 vol.) ha sido escrito "por un joven caballero romano, que, no queriendo mezclar sus estudios jurídicos e históricos con sus obligaciones diplomáticas, ha adoptado el nombre un poco arcaico de Luca dei Sabelli".[2]

§ <103>. *Literatura popular. Teatro.* "El drama lacrimoso y la comedia sentimental habían poblado el escenario de locos y delincuentes de todo tipo, y la Revolución francesa —salvo unas pocas obras de ocasión— no había inspirado a los autores dramáticos nada que marcase una nueva orientación al arte y que desviase al público de los subterráneos misteriosos, de los bosques peligrosos, de los manicomios . . ." (Alberto Manzi, "Il conte Giraud, il Governo italico e la censura" en la *Nuova Antologia* del 1o. de octubre de 1929).[1]

Manzi reproduce un fragmento de un opúsculo del abogado Maria Giacomo Boïeldieu, de 1804: "En nuestros días el teatro se ha transformado: y no es raro el caso de ver a los asesinos en sus cavernas y a los locos en el manicomio. ¿No se puede dejar a los tribunales la misión de castigar a esos monstruos que deshonran el nombre de hombre, y a los médicos la de tratar de curar a los desventurados cuyos delitos
golpean penosamente a la humanidad, | aunque sean simulados? ¡¿Qué 51
poderoso atractivo, qué solución puede ejercer en el espectador el cuadro de los males que en el orden moral y físico asuelan a la especie humana, y de los cuales de un momento a otro y por la más pequeña sacudida de nuestros nervios agotados, podemos nosotros mismos convertirnos en víctimas merecedoras de compasión?! Qué necesidad hay de ir al teatro para ver *Bandidos* (comedia tipo: *Robert chef des brigands*, de Lamartelière, quien acabó luego como empleado del Estado, y cuyo enorme éxito, en 1791, fue determinado por la frase "guerre aux châteaux, paix aux chaumières"; inspirada en los *Los bandidos* de Schiller) *Locas* y *Enfermos de amor* (comedia tipo *Nina la loca por amor, El caballero de la Barre, El delirio,* etcétera)", etcétera, etcétera. Boïeldieu critica "el género que, en realidad, me parece peligroso y deplorable".[2]

El artículo de Manzi contiene algunos comentarios acerca de la actitud de la censura napoléonica contra este tipo de teatro, especialmente cuando los casos anormales representados tocaban el principio monárquico.

§ <104>. *El siglo XVI.* El modo de juzgar la literatura del siglo XVI según determinados cánones estereotipados ha dado lugar en Italia a curiosos juicios y a limitaciones de actividad crítica que son significativos para juzgar el carácter abstracto de la realidad nacional-popular

de nuestros intelectuales. Hay algo que ahora va cambiando lentamente, pero lo viejo reacciona. En 1928 Emilio Lovarini editó una comedia en cinco actos, *La Venexiana, commedia di ignoto cinquecentesco* (Zanichelli, 1928, n. L de la "Nueva selección de curiosidades literarias inéditas o raras"),[1] que ha sido reconocida como una bellísima obra de arte (cfr. Benedetto Croce, en la *Critica* de 1930).[2] Ireneo Sanesi (autor del libro *La Commedia* en la colección de los Géneros literarios de Vallardi)[3] en un artículo "La Venexiana" en la *Nuova Antologia* del 1o. de octubre de 1929,[4] plantea de la siguiente forma el que para él es el problema crítico enfrentado a la comedia: el autor desconocido de la
51 bis *Venexiana* | es un retardatario, un retrógrado, un conservador, porque representa la comedia nacida de la novelística medieval, la comedia realista, vivaz (aunque estuviese escrita en latín), que toma los argumentos de la realidad de la vida común burguesa o ciudadana, cuyos personajes son reproducidos de esa misma realidad, cuyas acciones son simples, claras, lineales, y cuyo mayor interés reside precisamente en su sobriedad y su lucidez. Mientras que, según Sanesi, son revolucionarios los escritores del teatro erudito y con tendencias clasicistas, que llevaban a escena los antiquísimos tipos y motivos tan caros a Plauto y Terencio. Para Sanesi, los escritores de la nueva clase histórica son retrógrados y son revolucionarios los escritores cortesanos: es asombroso.

Es interesante lo que ha sucedido a propósito de la *Venexiana* a poca distancia de lo que había ocurrido con las comedias de Ruzzante, traducidas al francés arcaizante del dialecto paduano del siglo XVI por Alfred Mortier. Ruzzante fue descubierto por Maurice Sand (hijo de Georges Sand) que lo proclamó mayor no sólo que Ariosto (en la comedia) y que Bibbiena, sino que el mismo Maquiavelo, precursor de Molière y del naturalismo francés moderno. También sobre la *Venexiana,* Adolfo Orvieto (*Marzocco,* 30 de septiembre de 1928) escribió que parecía "el producto de una fantasía dramática de nuestros tiempos" y aludió a Becque.[5]

Es interesante observar este doble filón en el siglo XVI: uno verdaderamente nacional-popular (en los dialectos, pero también en latín) vinculado a la novelística precedente, expresión de la burguesía, y el otro áulico, cortesano, anacional, que sin embargo es llevado en andas por los retóricos.

§ <105>. *Americanismo.* Confrontar Carlo Linati, "Babbitt compra il mondo" en la *Nuova Antologia* del 16 de octubre de 1929.[1] Artículo mediocre, pero precisamente por ello significativo como expresión de una
52 *opinión* | *media.* Puede servir precisamente para establecer qué se piensa del americanismo, por parte de los pequeñoburgueses más inteligentes.

El artículo es una variación del libro de Edgard Ansel Mowrer, *This American World*, que Linati considera "verdaderamente agudo, rico en ideas y escrito con una concisión entre clásica y brutal que gusta, y por un pensador al que ciertamente no faltan ni el espíritu de observación ni el sentido de las gradaciones históricas ni la variedad de la cultura".[2] Mowrer reconstruye la historia cultural de los Estados Unidos hasta la ruptura del cordón umbilical con Europa y la llegada del americanismo.

Sería interesante analizar los motivos del gran éxito obtenido por *Babbitt*[3] en Europa. No se trata de un gran libro: está construido esquemáticamente y el mecanismo es incluso demasiado manifiesto. Tiene una importancia más cultural que artística: la crítica de costumbres prevalece sobre el arte. Que en América exista una corriente literaria realista que comience por ser crítica de las costumbres es un hecho cultural muy importante: significa que se extiende la autocrítica, que nace, esto es, una nueva civilización americana consciente de sus fuerzas y sus debilidades: los intelectuales se distancian de la clase dominante para unirse a ella más íntimamente, para ser una verdadera superestructura y no sólo un elemento inorgánico e indistinto de la estructura-corporación.

Los intelectuales europeos ya han perdido en parte esta función: no representan ya la autoconciencia cultural, la autocrítica de la clase dominante; han vuelto a convertirse en agentes inmediatos de la clase dominante, o bien se han alejado completamente de ésta, constituyendo una casta por sí mismos, sin raíces en la vida nacional popular. Éstos se ríen de Babbitt, se divierten con su mediocridad, con su ingenua estupidez, con su modo de pensar en serie, con su mentalidad estandarizada. Ni siquiera se plantean al problema: ¿existen Babbitts en Europa? La cuestión es que en Europa el pequeñoburgués estandarizado existe, pero su estandarización, en vez de ser nacional (y de una gran nación como los Estados Unidos), es regional, es | local. Los Babbitt europeos son de 52 bis
una debilidad nacional, mientras que el americano es una fuerza nacional; son más pintorescos pero más estúpidos y más ridículos; su conformismo está en torno a una superstición corrompida y debilitante, mientras que el conformismo de Babbitt es ingenuo y espontáneo, en torno a una superstición enérgica y progresista. Para Linati, Babbitt es "el prototipo del industrial americano moderno", mientras que, por el contrario, Babbitt es un pequeñoburgués y su manía más típica es la de entrar en familiaridad con los "industriales modernos", de ser igual a ellos, de ostentar su "superioridad" moral y social. El industrial moderno es el modelo a alcanzar, el tipo social al cual conformarse, mientras que para el Babbitt europeo el modelo y el tipo son dados por el canónigo de la catedral, el noblecillo de provincia, el jefe de sección del Ministerio. Hay que observar esta falta de crítica de los intelectuales europeos: Siegfried, en el prefacio a su libro sobre los Estados Unidos, contrapone al obrero

taylorizado americano el artesano de la industria de lujo parisiense,[4] como si éste fuese el tipo difundido de trabajador; los intelectuales europeos en general piensan que Babbitt es un tipo puramente americano y se *regocijan con* la vieja Europa. El antiamericanismo es cómico, antes de ser estúpido.

§ <106>. Luigi Villari, "Il governo laburista britannico", *Nuova Antologia* del 16 de octubre de 1929.[1] Artículo mediocre: algunas anécdotas. Debe recordarse por el hecho de que la *Nuova Antologia,* aunque dirigida por el presidente del Senado antes, por el presidente de la Academia después,[2] y por lo tanto tendiendo siempre a mantener cierta reserva, publique semejantes artículos en los que se expresan, acerca de miembros de gobiernos extranjeros, juicios de carácter personalista, sectario y poco respetuosos, ajenos a la polémica política.

§ <107>. *Italia y Palestina.* Confrontar en la *Nuova Antologia* del
53 16 de octubre de 1929 el artículo "La riforma del manda|to sulla Palestina", de Romolo Tritonj.[1] Allí se expone el programa mínimo italiano, o sea la *internacionalización* de Palestina, según el proyecto acordado durante la guerra entre las potencias de la Entente y abandonado por Francia e Inglaterra después de la caída del zarismo en Rusia, dejando a Italia en el atolladero, porque Francia recibió Siria e Inglaterra la misma Palestina. El artículo es moderado en general, pero encarnizado contra el sionismo. Habrá que revisarlo para reconstruir la política italiana en Oriente (en el Cercano Oriente).

§ <108>. *Sicilia. El Panteón siciliano de S. Domingo.* Está en Palermo, en la iglesia de S. Domingo. Allí se encuentran, entre otras, las tumbas de Crispi, de Rosolino Pilo, del gen. Giacinto Carini.[1] No creo que exista nada semejante en las otras regiones, salvo el Panteón de Roma y Santa Croce de Florencia. Sería interesante tener la lista completa y razonada de todos los sepultados en el Panteón siciliano: es interesante la selección del nombre Panteón, propio, en el uso moderno, de una capital nacional. (En París, ¿cuándo comenzó a ser adoptado el nombre de Panteón?) (Después de la Revolución: se trataba de una iglesia destinada a Santa Genoveva, patrona de París; la Revolución le dio el nombre de Panteón y la destinó a recibir las cenizas de los grandes franceses; bajo la Restauración fue reducido a iglesia; bajo Luis Felipe a templo de la Gloria, bajo Napoleón III a iglesia. Con la III República volvió a su función de Panteón nacional.) El nombre de Panteón, por lo tanto, está

ligado modernamente al movimiento de las nacionalidades.

§ <109>. *Sicilia.* Cfr. Romeo Vuoli, "Il generale Giacinto Carini", *Nuova Antologia,* 1o. de noviembre - 16 de noviembre de 1929.[1] "Carini, todavía jovencito, fue el primero en introducir en Sicilia la máquina de vapor para la montadura (¿o mondadura?) del zumaque y por esta industria conquistó tanta popularidad entre los campesinos de los campos palermitanos que pudo guiar la insurrección de 1848."[2] (Sobre este punto cfr. Colonna, *I quattro candidati ai collegi di Palermo,* Palermo Ufficio tipográfico Lo Bianco, 1861.)[3] En la primera parte del artículo se pueden encontrar algunos deta|lles sobre los acontecimientos de la revolución 53 bis
siciliana del 48, sobre la vida en el extranjero de los emigrados políticos y sobre la empresa de los Mil con indicaciones bibliográficas. La segunda parte es menos interesante, excepto algunos episodios.

§ <110>. *Francia e Italia.* En la *Histoire d'un crime* V. Hugo escribe: "Todo hombre de corazón tiene dos patrias en este siglo. La *Roma de un día* y el *París* de *hoy*".[1] Esta patria de un día asociada a la del hoy presupone que Francia sea la heredera de Roma: he aquí una afirmación que no se había hecho aún y especialmente no está hecha para gustar a muchos.

§ <111>. *La Academia de Italia.* En la *Nuova Antologia* del 1o. de noviembre de 1929 se publican los discursos inaugurales del Jefe del Gobierno y de Tittoni.[1]

§ <112>. Carlo Schanzer, "Sovranità e giustizia nei rapporti fra gli Stati", *Nuova Antologia,* 1o. de noviembre de 1929.[1] Moderado en la forma y en la sustancia. Puede tomarse como documento de la posición oficiosa del gobierno con respecto a la Sociedad de las Naciones y los problemas de política internacional relacionados con ésta.

§ <113>. *Sobre Henrik Ibsen.* Cfr. Guido Manacorda, "Il pensiero religioso di Enrico Ibsen", *Nuova Antologia* del 1o. de noviembre de 1929.[1] Este artículo de Manacorda, que pertenece al grupo de los intelectuales "católicos integrales" y polemistas de la Iglesia de Roma, es interesante para comprender a Ibsen indirectamente, para entender plenamente el valor de sus puntos de vista ideológicos, etcétera.

§ <114>. *Enciclopedia de conceptos políticos, filosóficos, etcétera. Postulado.*
En las ciencias matemáticas, especialmente, se entiende por postulado una propo-
sición que no teniendo la evidencia inmediata y la demostrabilidad de los axio-
mas, ni pudiendo, por otra parte, ser suficientemente demostrada como un teorema,
está provista sin embargo, con base en los datos de la experiencia, de una tal
verosimilitud que puede ser permitida y concebida incluso por el adversario y
presentada, por lo tanto, como base de alguna demostración. El postulado es pues,
54 en este sentido, una proposición requerida para los fines de la demostración y |
construcción científica. En el uso común, por el contrario, *postulado* quiere decir
un modo de ser o de actuar que se desea se realice, que incluso se querría y en
ciertos casos se debería querer que fuese realizado y se supone o se afirma que
es el resultado de una indagación científica (historia, economía, ciencias exactas,
etcétera). En este caso el significado de "postulado" se aproxima al de "reivin-
dicación", de "desideratum", de "exigencia", o sea que se sitúa entre estas nociones
y la de "principio": los postulados de un partido político serían sus "principios"
prácticos, de los que inmediatamente se derivan las reivindicaciones, etcétera, de
carácter más inmediato y particular (es cierto que en este sentido, que implica
el deber ser más que el ser, *postulado* debería más bien llamarse *postulando*).

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), p. 9.

§ <115>. *Niccolò Maquiavelo.* Una edición de las Cartas de Nicolás Maquiavelo ha sido editada por la Sociedad Editorial "Rinascimento del libro", Florencia, en la "Raccolta nazionale dei classici", a cargo y con prefacio de Giuseppe Lesca (el prefacio ha sido publicado en la *Nuova Antologia* del 1o. de noviembre de 1929).[1] Las cartas ya habían sido editadas en 1883 por Alvisi en la editorial Sansoni de Florencia con cartas de otros a Maquiavelo (del libro de Alvisi se ha hecho una nueva edición con prefacio de Giovanni Papini).[2]

§ <116>. G. B., "La Banca dei regolamenti internazionali", *Nuova Antologia,* 16 de noviembre de 1929.[1]

§ <117>. Argus, "Il disarmo navale, i sottamarini e gli aeroplani", *Nuova Antologia,* 16 de noviembre de 1929.[1] Breves alusiones a las primeras negociaciones entre los Estados Unidos e Inglaterra para el desarme y la paridad naval. Menciona, aunque rápidamente, la innovación aportada al armamento naval por el submarino y el aeroplano, que, con costos relativamente bajos, pueden dar resultados muy importantes, ante la cada vez mayor inutilidad de los grandes acorazados.

§ <118>. *Stresemann*. Cfr. en la *Nuova Antologia* del 16 de noviembre de 1929 el artículo de Francesco[a] Tommasini, "Il pensiero e l'opera di Gustavo Stresemann,[1] interesante para estudiar la Alemania de la posguerra y el cambio en la psicología de los nacionalistas burgueses y pequeñoburgueses.

§ <119>. *Enciclopedia de conceptos políticos, filosóficos, etcétera. Clase me-* 54 bis
dia. El significado de clase media cambia de un país a otro y a menudo da lugar a equívocos muy curiosos. El término procede de la literatura política inglesa e indica en esta lengua a la burguesía industrial, situada entre la nobleza y el pueblo: en Inglaterra la burguesía no fue nunca concebida como un todo con el pueblo, sino que siempre estuvo separada de éste. En la historia inglesa ha sucedido incluso no que la burguesía haya guiado al pueblo y se haya hecho ayudar por éste para abatir los privilegios feudales, sino que, por el contrario, ha sucedido que la nobleza formó un gran partido del pueblo contra la desenfrenada explotación de la burguesía industrial y contra las consecuencias del industrialismo. Hay una tradición de *torismo* popular (Disraeli, etcétera). También la historia de los partidos políticos británicos refleja esta evolución: los *whigs* eran aristócratas que luchaban contra los privilegios y los abusos de la Corona; los *tories* pequeños aristócratas popularizantes: los *whigs* se han convertido en el partido de los industriales, de las clases medias, mientras que los *tories* se han convertido en el partido de la nobleza, siempre popularizante. Después de la entrada en vigor, ya irreparable, de las grandes reformas *whigs*, o sea después de que la industria transformó completamente el Estado de acuerdo a sus intereses y necesidades, entre los dos partidos hubo un intercambio de personal, ambos se volvieron interclasistas, pero los *tories* conservan siempre cierta popularidad y la conservan todavía: los obreros, si no votan por el partido laborista, votan por los conservadores.

En Francia se puede hablar menos de clase media, porque existe la tradición política y cultural del tercer estado, o sea del bloque entre la burguesía y el pueblo. Los anglófilos adoptan el término en el sentido inglés, pero otros lo adoptan en el sentido italiano de "pequeñoburgueses" y las dos corrientes se funden creando a veces confusión.

En Italia, donde la aristocracia guerrera fue destruida por las Comunas (destruida físicamente en la persona de los primeros gibelinos) —excepto en la Italia
meridional y en Sicilia— faltando el concepto y la cosa | "clase alta", en el uso 55
corriente y político, al menos la expresión clase media ha venido a significar naturalmente "pequeña y mediana burguesía" y, negativamente, no pueblo en el sentido de "no obreros y campesinos", o sea también "intelectuales"; para muchos, incluso, clase media indica precisamente las capas intelectuales, los hombres de cultura (en sentido lato, por consiguiente también los empleados [pero especial-

[a] En el manuscrito: "Oreste".

mente los profesionistas]. Concepto de "señores" en Cerdeña, de "caballeros" y de "civiles" en el Mediodía y en Sicilia.

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), pp. 9-10.

§ <120>. *Nacionalismo cultural católico.* Es la tendencia que más maravilla al leer, por ejemplo, la *Civiltà Cattolica*: porque, si se convirtiese realmente en una [regla de] conducta, el catolicismo mismo se volvería imposible. La incitación a los filósofos italianos a abrazar el tomismo, porque Santo Tomás nació en Italia y no porque en él pueda hallarse una vía mejor para encontrar la verdad,[1] ¿cómo podría servirles a los franceses o a los alemanes? ¿Y no puede convertirse por el contrario, por lógica consecuencia, en una incitación a todas las naciones a buscar en [su] propia tradición un arquetipo intelectual, un "maestro" de filosofía religiosa nacional, o sea una incitación a disgregar el catolicismo en innumerables iglesias nacionales? Establecido el principio, ¿por qué luego establecer a S. Tomás como expresión nacional y no a Gioberti y a Socini, etcétera?

El que los católicos e incluso los jesuitas de la *Civiltà Cattolica* hayan debido y deban recurrir a semejante propaganda es un signo de los tiempos. Hubo un tiempo en el que Carlos Pisacane era predicado como el elemento nacional que contraponer en los altares a los brumosos filósofos alemanes; todavía más Giuseppe Mazzini. En la filosofía actualista se reivindica a Gioberti como el Hegel italiano, o casi. El catolicismo religioso incita (¿o ha dado el ejemplo?) al catolicismo filosófico y al político social.

§ <121>. *Francia.* André Siegfried, *Tableau des Partis en France,* París, Grasset, 1930.[1]

§ <122>. *Nacional-popular.* He escrito algunas notas para señalar cómo las expresiones "nación" y "nacional" tienen en Italia un significado mucho más limitado que el que en otros idiomas tienen las palabras correspondientes dadas por sus vocabularios.[1] La observación más intere-
55 bis sante puede hacerse para el | chino, donde sin embargo los intelectuales están tan alejados del pueblo: para traducir la expresión china *Sen Minchiu-i,* que indica los tres principios de la política nacional-popular de Sun Yat-sen, los jesuitas han elucubrado la fórmula de "triple demismo" (imaginada por el jesuita italiano D'Elia en la traducción francesa del libro de Sun Yat-sen, *Le triple demisme de Sun Wen*); cfr. *Civiltà Cat-*

tolica del 4 de mayo y el 18 de mayo de 1929[2] en la que la fórmula china *Sen Min-chiu-i* es analizada en su composición gramatical china y confrontada con varias traducciones posibles.

§ <123>. *Renacimiento.* Artículo de Vittorio Rossi, "Il Rinascimento", en la *Nuova Antologia* del 16 de noviembre de 1929.[1] Muy interesante y completo en su brevedad. Para Rossi, acertadamente, el reverdecer de los estudios en torno a las literaturas clásicas fue un hecho de formación secundaria, un indicio, un síntoma y no el más visible de la profunda esencia de la época a la que corresponde el nombre de Renacimiento. "El hecho central y fundamental, aquél del que germinan todos los demás, fue el nacimiento y maduración de un nuevo mundo espiritual que de la enérgica y coherente virtud creativa que se había desencadenado a partir del año mil en todos los campos de la actividad humana, surgió y entró en el escenario de la historia *no ya italiana, sino europea.*" Después del milenio se inicia la reacción contra el régimen feudal "que imprimía su carácter a toda la vida" (con la aristocracia terrateniente y el clero): en los dos o tres siglos siguientes se transforma profundamente la base económica, política y cultural de la sociedad: se revigoriza la agricultura, se reavivan, extienden y organizan las industrias y los comercios; surge la burguesía, nueva clase dirigente (este punto debe precisarse y Rossi no lo precisa), férvida de pasiones políticas (¿dónde, en toda Europa, o solamente en Italia y en Flandes?) y agrupada en corporaciones financieras poderosas; se constituye con creciente espíritu de autonomía el Estado comunal.

(También este punto debe precisarse: hay que establecer qué signifi- 56
cado tuvo el "Estado" en el Estado comunal: un significado "corporativo" limitado, por lo que no pudo desarrollarse más allá del feudalismo medio, o sea el que sucedió al feudalismo absoluto —sin tercer estado, por así decirlo—, que existió hasta el milenio y al cual sucedió la monarquía absoluta en el siglo XV, hasta la Revolución francesa. Un paso orgánico de la comuna a un régimen ya no feudal se dio en los Países Bajos y solamente en los Países Bajos. En Italia las Comunas no supieron salir de la fase corporativa, la anarquía feudal tuvo el predominio en formas apropiadas a la nueva situación y luego sobrevino la dominación extranjera. Confrontar a este propósito algunas notas sobre los "Intelectuales italianos". Para todo el desarrollo de la sociedad europea, a la que alude Rossi, después del milenio, hay que tener en cuenta el libro de Henri Pirenne[2] sobre el origen de las ciudades.)

Movimientos de reforma de la Iglesia; surgen órdenes religiosas nuevas que quieren restaurar la vida apostólica. (¿Estos movimientos son síntomas positivos o negativos del mundo que se desarrolla?) Ciertamente

se presentan como reacción a la nueva sociedad económica, si bien la exigencia de reformar la Iglesia es progresiva: no obstante es cierto que indican un mayor interés del pueblo por las cuestiones culturales y un mayor interés por el pueblo de parte de grandes personalidades religiosas, o sea los intelectuales más notables de la época: pero también éstos, al menos en Italia, son sofocados o domesticados por la Iglesia, mientras que en otras partes de Europa se mantienen como fermento para desembocar en la Reforma. Hablando de las tendencias culturales después del milenio no habría que olvidar la aportación árabe a través de España: cfr. los artículos de Ezio Levi en el *Marzocco* o en *Leonardo*;[3] y, junto con los árabes, los judíos españoles). "En las escuelas filosóficas y teológicas de Francia se desatan violentos debates, que indican el renacido espíritu religioso y al mismo tiempo las aumentadas exigencias de la razón." (¿No se deben estas disputas a las doctrinas de Averroes que tratan de conquistar el mundo europeo, o sea a la presión de la cultura
56 bis árabe?) "Estalla la lucha por las investiduras | que, suscitada por el despierto sentido de la romanidad imperial (¿qué cosa quiere decir? ¿por el despierto sentido del Estado que quiere absorber en sí todas las actividades de los ciudadanos, como en el Imperio Romano?) y por la conciencia de los presentes intereses espirituales, políticos, económicos, sacude a todo el mundo de los principios seculares y eclesiásticos y a la masa anónima de los monjes, de los burgueses, de los campesinos, de los artesanos." Herejías (pero sofocadas a sangre y fuego).

"La caballería, mientras que sanciona y consagra en el individuo la posesión de virtudes morales, alimenta un amor a la cultura humana y practica cierto refinamiento en las costumbres." (¿Pero la caballería en qué sentido puede vincularse al Renacimiento después del milenio? Rossi no distingue los movimientos contradictorios, porque no toma en cuenta las diversas formas de feudalismo y de autonomía local dentro del ámbito del feudalismo. Por otra parte no es posible no hablar de la caballería como elemento del Renacimiento auténtico del 1500, aunque el *Orlando furioso* sea ya una especie de lamentación en la que el sentimiento de simpatía se mezcla al caricaturesco e irónico, y el *Cortesano* sea su fase suficientemente filistea, escolástica, pedante.) Las Cruzadas, las guerras de los Reyes Católicos contra los moros en España, de los Capetos contra Inglaterra, de las Comunas italianas contra los emperadores suevos, en las que madura o brota el sentimiento de las unidades nacionales (exageración). Es extraña, en un erudito como Rossi, esta proposición: "En el esfuerzo con el que aquellos hombres se regeneran a sí mismos y construyen las condiciones de una nueva vida, sienten rebullir los fermentos profundos de su historia, y en el mundo romano, tan rico de experiencias de libre y plena espiritualidad humana, encuentran almas afines", que me parece una serie de afirmaciones vagas y vacías de sen-

tido: 1] porque siempre ha habido una continuidad entre el mundo romano y el periodo posterior al milenio (medio latín); 2] porque las "almas afines" es una metáfora sin sentido y en todo caso el fenómeno ocurrió en el 400-500 y no en esta primera fase; 3] porque no hubo nada de romano en el Renacimiento italiano, sino el barniz literario, porque faltó precisamente aquello que es específico de la civilización romana: la unidad estatal y por lo tanto territorial.

La cultura latina, floreciente en las escuelas | de Francia del siglo 57
XII con un magnífico brotar de estudios gramaticales y retóricos, de composiciones poéticas y de prosas reguladas y solemnes, a lo que en Italia corresponde una producción más tardía y modesta de los poetas y eruditos venecianos y de los dictantes —es una fase del medio-latín, es un producto estrictamente feudal en el sentido primitivo de antes del milenio; lo mismo puede decirse de los estudios jurídicos, renacidos por la necesidad de dar una base legal a las nuevas y complejas relaciones políticas y sociales, que se derivan, es *cierto*, del *derecho romano*, pero que rápidamente degeneran en la casuística más minuciosa, precisamente porque el derecho romano "puro" no puede dar base a las nuevas y complejas relaciones: en realidad a través de la casuística de los glosadores y de los posglosadores se forman las jurisprudencias locales, en las que tiene la razón el más fuerte (o el noble o el burgués) y que es el "*único derecho*" *existente*: los principios del derecho romano son olvidados o pospuestos a la glosa interpretativa que a su vez ha sido interpretada, con el resultado de un producto último en el que de romano no había nada, sino el principio puro y simple de propiedad.

La Escolástica, "que fue nuevamente pensando y sistematizando dentro de las formas de la filosofía antigua" (introducida, obsérvese, en el círculo de la civilización europea, no por el "rebullir" de los fermentos profundos de la historia, sino porque fue introducida por los árabes y los judíos) "las verdades intuidas por el cristianismo".

La arquitectura románica. Rossi tiene mucha razón al afirmar que todas estas manifestaciones desde el 1000 al 1300 no son fruto de una artificiosa voluntad imitadora, sino espontánea manifestación de una energía creativa, que surge de lo profundo y sitúa a aquellos hombres en condiciones de sentir y revivir la antigüedad. Sin embargo, esta última proposición es errónea, porque aquellos hombres, en realidad, se sitúan en condiciones de [sentir y] vivir intensamente el presente, mientras que a continuación se forma un estrato de intelectuales que siente y revive la antigüedad y que se aleja cada vez más de la vida popular, porque la burguesía [en Italia] decae o se degrada hasta concluir el siglo XVIII.

No obstante, es extraño que Rossi no advierta las contradicciones en que incurre al afirmar: "Sin embargo, si por Renacimiento sin complementos se ha de entender, como para mí no tiene duda, todo el multi-

forme prorrumpir de la actividad humana en los siglos entre el XI y el
57 bis XVI, el indicio más conspicuo entre todos los del Renacimiento | debe ser considerado, no el florecimiento de la cultura latina, sino el surgimiento de la literatura en lengua vulgar, por el que adquiere relieve uno de los más notables productos de aquella energía, el escindirse de la unidad medieval en entidades nacionales diferenciadas". Rossi tiene una concepción realista e historicista del Renacimiento, pero no logra abandonar completamente la vieja concepción retórica y literaria: éste es el origen de sus contradicciones y de su falta de crítica: el surgimiento del idioma vulgar marca un alejamiento de la antigüedad; y debe explicarse cómo es que este fenómeno va acompañado de un renacimiento del latín literario. Acertadamente dice Rossi que "el uso que haga un pueblo de una lengua más bien que de otra para desinteresados fines intelectuales, no es un capricho de individuos o colectividades, sino que es espontaneidad de una peculiar vida interior, que brota en la única forma que le es propia", o sea que cada lengua es una concepción del mundo integral, y no sólo un vestido que da forma indiferentemente a cualquier contenido. ¿Pero entonces? ¿No significa esto que estaban en lucha dos concepciones del mundo: una burguesa-popular que se expresaba en la lengua vulgar y una aristocrático-feudal que se expresaba en latín y se remitía a la antigüedad romana, y que esta lucha caracteriza al Renacimiento, y no la serena creación de una cultura triunfante? Rossi no sabe explicarse el hecho de que el remitirse a lo antiguo es un simple elemento instrumental-político y que no puede crear una cultura por sí mismo, y que por eso el Renacimiento debía por fuerza resolverse en la Contrarreforma, o sea en la derrota de la burguesía nacida de las[a] Comunas y en el triunfo de la romanidad, pero como poder del papa sobre las conciencias y como tentativa de retorno al Sacro Imperio Romano: una farsa después de la tragedia.

En Francia la literatura de la lengua de oc y la de oïl florece entre finales del primero y el principio del segundo siglo después del milenio, cuando todo el país se halla en fermento por los grandes sucesos políticos, económicos, religiosos, culturales antes mencionados. "Y si en Italia la aparición de la lengua vulgar al servicio de la literatura se retrasa más de un siglo, ello es porque entre nosotros el gran impulso, que ins-
58 taura sobre las ruinas | del universalismo medieval una nueva civilización nacional, es, por la variedad de la historia muchas veces secular de nuestras ciudades, más variado y por doquier autóctono y espontáneo, falta la fuerza disciplinaria de una monarquía y de señores poderosos, por lo que resulta más lenta y fatigosa la formación unitaria de aquel nuevo mundo espiritual, del cual la nueva literatura en lengua vulgar es el as-

[a] En el manuscrito una variante interlineal: "con las".

pecto más visible." Otra maraña de contradicciones: en realidad el impulso innovador después del milenio fue más violento en Italia que en Francia, y la clase abanderada de aquel movimiento se desarrolló económicamente antes y más fuertemente que en Francia y logró derrocar el dominio de sus enemigos, lo que no sucedió en Francia. La historia se desarrolló en Francia de manera diferente que en Italia; ésta es la perogrullada de Rossi, que no sabe indicar las diferencias reales del desarrollo y las hace radicar en una mayor o menor espontaneidad y autoctonía, muy difíciles o imposibles de probar. Por lo demás, tampoco en Francia el movimiento fue unitario, porque entre Norte y Sur hubo una gran diferencia, que se expresa literariamente en una gran literatura épica en el Norte y en la ausencia de épica en el Sur. El origen de la diferenciación histórica entre Italia y Francia puede verse testimoniada en el juramento de Strasburgo (hacia el 841), o sea en el hecho de que el pueblo participa activamente en la historia (el pueblo-ejército) convirtiéndose en garante de la observancia de los tratados entre los descendientes de Carlomagno; el pueblo-ejército garantiza "jurando en lengua vulgar", o sea que introduce en la historia nacional su lengua, asumiendo una función política de primer plano, presentándose como voluntad colectiva, como elemento de una democracia nacional. Este hecho "demagógico" de los Carolingios, de apelar al pueblo en su política exterior, es muy significativo para comprender el desarrollo de la historia francesa y la función que en ella tuvo la monarquía como factor nacional. En Italia los primeros documentos del vulgar son juramentos individuales para establecer la propiedad sobre ciertas tierras de los conventos, o tienen un carácter antipopular ("*Traite, traite, fili de putte*"). Todo lo contrario de espontaneidad y autoctonía. El aparato monárquico, verdadero continuador de la unidad estatal romana, permitió a la burgue|sía francesa desarro- 58 bis
llarse más que la completa autonomía económica alcanzada por la burguesía italiana, que sin embargo fue incapaz de salir del terreno toscamente corporativo y de crearse una civilización estatal integral propia. (Hay que observar cómo las Comunas italianas, reivindicando los derechos feudales del conde sobre el territorio circundante de la diputación, y habiéndoselos incorporado, se convirtieron en un elemento feudal, con el poder ejercido por un comité corporativo en vez de por el conde.)

Rossi señala que a la literatura vulgar la acompañan "coetáneas y *significativas de una idéntica actividad interior de nuestro pueblo,* las formas comunales del llamado prehumanismo de los siglos XIII y XIV", y que a la literatura vulgar y a este prehumanismo les sigue el humanismo filológico de fines del XIV y del XV, concluyendo: "Tres hechos que, a una consideración puramente extrínseca (!) de contemporáneos y sucesores, pudieron parecer antitéticos el uno al otro, mientras que en el orden cultural señalan etapas del desarrollo del espíritu italiano, progresivas

y en todo análogas a las que en el orden político son la Comuna a la que corresponde la literatura vulgar con ciertas formas del prehumanismo, y la *Signoria*, cuyo correlativo literario es el humanismo filológico". Así cada cosa está en su sitio, bajo el barniz genérico del "espíritu italiano".

Con Bonifacio VIII, el último de los grandes pontífices medievales, y con Enrique VII concluyeron las luchas épicas entre las dos más altas potestades de la tierra. Decadencia de la influencia política de la Iglesia: "servidumbre" de Avignon y cisma. El imperio, como autoridad política municipal, muere (intentos estériles de Ludovico el Bávaro y de Carlos IV). "La vida en la joven e industriosa burguesía de las Comunas, que iba reafirmando su poder contra los enemigos externos y contra los artesanos y que mientras proseguía su camino en la historia, estaba por generar o ya había generado los señoríos nacionales." ¿Qué señoríos nacionales? El origen de los señoríos es bien distinto en Italia que en los otros países: en Italia nació de la imposibilidad de la burguesía de mantener el régimen corporativo, o sea de gobernar con la simple violencia
59 al pueblo menudo. En | Francia, por el contrario, el origen del absolutismo se halla en las luchas entre la burguesía y las clases feudales, en las que sin embargo la burguesía está unida al artesanado y a los campesinos (dentro de ciertos límites, se entiende). ¿Y es que se puede hablar en Italia de "señoríos nacionales"? ¿Qué quería decir "nación" en aquel tiempo?

Continúa Rossi: "Ante estos grandes hechos, la idea, que parecía encarnarse en la perpetuidad universal del Imperio, de una Iglesia y del derecho romano, que es todavía de Dante, de una continuación universal, en la vida de la Edad Media, de la universal vida romana, cedía ante la *idea de que una gran revolución* se había realizado en los últimos siglos y que *una nueva era de la historia había comenzado*. Nacía el sentimiento de un abismo que separaba ya a la nueva civilización de la antigua; por lo que la herencia de Roma no era sentida ya como una fuerza inmanente en la vida cotidiana; sino que los italianos empezaron a volver la vista a la antigüedad como a un pasado propio, admirable de fuerza, de frescura, de belleza, al que debían volver con el pensamiento por la vía de la meditación y el estudio y para un fin de educación humana, semejantes a hijos que tras un largo abandono regresan a sus padres, no a viejos que rememorasen nostálgicamente la edad juvenil". Ésta es una verdadera novela histórica: ¿dónde puede encontrarse la "*idea de que una gran revolución se había realizado*"?, etcétera. Rossi convierte en hecho histórico anécdotas de carácter libresco y el sentido del desprecio del humanista por el latín medieval y la altivez del señor refinado ante la "barbarie" medieval; tiene razón Antonio Labriola en su escrito *Da un secolo all' altro* de que sólo con la Revolución francesa se siente el alejamiento del pasado, de todo el pasado, y este sentimiento tiene su expresión última

en el intento de renovar el cómputo de los años con el calendario republicano.[4] Si lo que pretende Rossi se hubiera manifestado realmente, no se habría producido tan fácilmente el paso del Renacimiento a la Contrarreforma. Rossi no puede liberarse de la concepción retórica del Renacimiento y por eso no sabe valorar el hecho de que existían dos corrientes: una progresista y una regresiva y que esta última triunfó en último análisis, después de que el fenómeno general alcanzó su máximo esplendor en el siglo XVI (no como hecho nacional y político, sin embargo, sino como hecho cultural predominantemente si no es que | ex- 59 bis
clusivamente), como fenómeno de una aristocracia apartada del pueblo-nación, mientras que en el pueblo se preparaba la reacción a este espléndido parasitismo en la reforma protestante, en el savonarolismo con sus "quemas de las vanidades", en el bandolerismo popular como el del rey Marcone en Calabria y en otros movimientos que sería interesante registrar y analizar al menos como síntomas indirectos: el mismo pensamiento político de Maquiavelo es una reacción al Renacimiento, es la apelación a la necesidad política y nacional de volver a acercarse al pueblo como lo hicieron las monarquías absolutas de Francia y España, igual que es un síntoma la popularidad de Valentino en la Romaña, en cuanto que humilla a los señores de poca monta y a los *condottieri*, etcétera.

Según Rossi, "la conciencia de la separación ideal producida en los siglos entre la antigüedad y la época nueva" está ya *virtualmente* en el espíritu de Dante, pero se hace *actual* y se personifica, en el orden político, en Cola de Rienzo, que "heredero del pensamiento de Dante, quiere reivindicar la romanidad y por lo tanto la italianidad [¿por qué 'por lo tanto'?, Cola de Rienzi pensaba únicamente en el pueblo de Roma, entendido materialmente] del Imperio y con el vínculo sagrado de la romanidad agrupar en unidad de nación a todas las gentes italianas; en cuanto a la cultura popular, en Petrarca, que saluda a Cola como a 'nuestro Camilo, nuestro Bruto, nuestro Rómulo' y con estudio paciente reevoca lo antiguo, mientras que con alma de poeta lo vuelve a sentir y a revivir". (Continúa la novela histórica: ¿Cuál fue el resultado de los esfuerzos de Cola de Rienzo? ninguno en absoluto; ¿y cómo es posible hacer la historia con veleidades estériles y buenos deseos? ¿Y los Camilos, los Brutos, los Rómulos reunidos por Petrarca no huelen a pura retórica?)

Rossi no logra situar el alejamiento entre el medio latín y el latín humanista o filológico como él lo llama; no quiere entender que se trata en realidad de dos lenguas, porque expresan dos concepciones del mundo, en cierto sentido antitético, aunque estén limitadas a la categoría de los intelectuales y tampoco quiere entender que el prehumanismo (Petrarca) es aún distinto del humanismo, porque | la "cantidad se ha vueto calidad". 60
Petrarca, puede decirse, es típico de este tránsito: es un poeta de la

burguesía como escritor en vulgar, pero es ya un intelectual de la reacción antiburguesa (señorías, papado) como escritor en latín, como “orador”, como personaje político. Esto explica también el fenómeno del siglo XVI del “petrarquismo” y su insinceridad: es un fenómeno de papel, porque los sentimientos de los que nació la poesía del *dolce stil nuovo* y del mismo Petrarca, no dominan ya la vida pública, como no domina ya la burguesía comunal, recluida en sus almacenuchos y en sus fábricas en decadencia. Políticamente domina una aristocracia compuesta en gran parte de advenedizos, agrupada en las cortes de los señores y protegida por sus huestes de soldados de fortuna: ella produce la cultura del XVI y ayuda a las artes, pero políticamente es limitada y acaba bajo el dominio extranjero.

Así, Rossi no puede ver los orígenes de clase del paso desde Sicilia a Bolonia y a la Toscana de la primera poesía en vulgar. Él sitúa junto al “prehumanismo (en su sentido) imperial y eclesiástico de Pier delle Vigne y del maestro Berardo de Nápoles, tan cordialmente odiado por Petrarca” *y que tiene “todavía raíces en el sentimiento* de la continuidad imperial de la vida antigua” (o sea que es aún medio latín, como el “prehumanismo” comunal de los filólogos y poetas veroneses y paduanos y de los gramáticos y dictantes boloñeses), la escuela poética siciliana y dice que uno y otro fenómeno habrían sido estériles por estar ambos ligados “a un mundo político e intelectual ya superado”; la escuela siciliana no fue estéril porque Bolonia y la Toscana animaron “el vacío tecnicismo del nuevo espíritu cultural democrático”. ¿Pero es correcto este vínculo interpretativo? En Sicilia la burguesía mercantil se desarrolló bajo la protección monárquica y con Federico II se encontró envuelta en la cuestión del sacro imperio romano de la nación germánica: Federico era un monarca absoluto en Sicilia y en el Mediodía, pero era también el emperador medieval. La burguesía siciliana, como la francesa, se des*arrolló más rápidamente*, desde el punto de vista cultural, que la toscana; el mismo Federico y sus hijos versificaron en vulgar y desde este punto
60 bis de vista participaron del | nuevo ímpetu de actividad humana posterior al milenio; pero no sólo desde este punto de vista: en realidad la burguesía toscana y la boloñesa estaban más atrasadas ideológicamente que Federico II, el emperador medieval. Paradojas de la historia. Pero no hay que falsificar la historia, como hace Rossi, trastocando los términos en beneficio de una tesis general. Federico II fracasó, pero se trató de un intento bien diferente al de Cola de Rienzo y de un hombre bien distinto. Bolonia y la Toscana acogieron el “vacío tecnicismo siciliano” con una inteligencia histórica bien distinta de la de Rossi: comprendieron que se trataba de “algo suyo”, mientras que no comprendieron que también era suyo Enzo, aunque portase la bandera del Imperio universal, y lo hicieron morir en la cárcel.

A diferencia del "prehumanismo" imperial y eclesiástico, Rossi encuentra que "en la escabrosa y a veces extravagante latinidad del prehumanismo florecido a la sombra de los señoríos comunales, se incubaban [(!)] por el contrario la reacción contra el universalismo medieval y aspiraciones indistintas a formas de estilos nacionales (¿qué significa?, ¿que el vulgar estaba disfrazado de formas latinas?); por lo que los nuevos estudiosos del mundo clásico debían sentir en él premoniciones de aquel imperialismo romano que Cola había anhelado como centro de unificación nacional y que ellos sentían y auspiciaban como forma de dominio cultural de Italia sobre el mundo. La nacionalización (!) del humanismo, que el siglo XVI verá realizarse en todos los países civilizados de Europa, nacerá precisamente del imperio universal de una cultura, la nuestra, que germina, cierto es, del estudio de lo antiguo, pero que al mismo tiempo se afirma y se difunde también como literatura vulgar y por lo tanto nacional italiana". (Ésta es la concepción plenamente retórica del Renacimiento; que los humanistas hayan auspiciado el dominio cultural de Italia sobre el mundo es a lo sumo el comienzo de la "retórica" como forma nacional. En este punto se inserta la interpretación de la "función cosmopolita de los intelectuales italianos" que es algo muy diferente del "dominio cultural" de carácter nacional: es, por el contrario, precisamente testimonio de la ausencia del carácter nacional de la cultura.)

La palabra *humanista* aparece sólo en la segunda mitad del | siglo XV 61
y en italiano sólo en la tercera década del XVI: la palabra *humanismo* es aún más reciente. Hacia fines del siglo XIV los primeros humanistas llamaron a sus estudios *studia humanitatis*, o sea "estudios tendientes al perfeccionamiento integral del espíritu humano, y por lo tanto los únicos verdaderamente dignos del hombre. Para ellos la cultura no es solamente saber, sino que es también vivir... es doctrina, es moral, es belleza <...> reflejadas en la unidad de la obra literaria viva". Rossi, atrapado en sus contradicciones, determinadas por la concepción mecánicamente unitaria de la historia del Renacimiento, recurre a imágenes para explicar cómo el latín humanista fue decayendo, hasta que el vulgar celebró sus triunfos en todos los dominios de la literatura "y el humanismo italiano tuvo finalmente la lengua que era suya, mientras que el latín descendía a su sepulcro". (No completamente, sin embargo, porque permaneció en la Iglesia y en las ciencias hasta el siglo XVIII, para demostrar cuál fue la corriente social que defendió siempre su permanencia: el latín del campo laico fue expulsado sólo por la burguesía moderna, dejando las lamentaciones para los diversos ultraconservadores.)

"Humanismo no es latinismo; es afirmación de humanidad plena, y la humanidad de los humanistas italianos era, en su historicidad, italiana; de suerte que no podía expresarse sino en el vulgar que incluso los humanistas hablaban en la práctica de la vida y que, a pesar de cualquier

propósito clasicista, forzaba orgullosamente las puertas de su latín. Ellos podían, abstrayéndose de la vida, soñar su sueño, y firmes en la idea de que ninguna literatura digna de ese nombre podía darse salvo en latín, repudiar la nueva lengua; otra era la realidad histórica, de la cual ellos mismos y aquel su espíritu soñador eran hijos y en la cual vivían su vida de hombres nacidos casi mil quinientos años después que el gran orador romano". ¿Qué significa todo esto? ¿Por qué esta distinción entre latín-sueño y vulgar-realidad histórica? ¿Y por qué el latín no era una realidad histórica? Rossi no sabe explicar este bilingüismo de los intelectuales, esto es, no quiere admitir que el vulgar, para los humanistas, era como
61 bis un dialecto, o sea que no tenía carácter nacional | y que por lo tanto los humanistas eran los continuadores del universalismo medieval —en otras formas, se entiende— y no un elemento nacional —eran una "casta cosmopolita", para los cuales Italia representaba quizá aquello que <es> la región en el marco nacional moderno, pero nada más ni nada mejor: eran apolíticos y anacionales.

"Había en el clasicismo humanista, no ya un objetivo de moralidad religiosa, sino un fin de educación integral del alma humana; había sobre todo la rehabilitación del espíritu humano, como creador de la vida y de la historia", etcétera, etcétera. Correctísimo: éste es el aspecto más interesante del humanismo. Pero, ¿se halla éste en contradicción con lo que dije antes sobre el espíritu anacional y por lo tanto regresivo —para Italia— del propio humanismo? No lo creo. De hecho, el humanismo no desarrolló en Italia este contenido suyo más original y lleno de futuro. Tuvo el carácter de una restauración, pero como toda restauración asimiló y desarrolló, mejor que la clase revolucionaria que había sofocado políticamente, los principios ideológicos de la clase derrotada que no había sabido salirse de los límites corporativos y crearse todas las superestructuras de una sociedad integral. Sólo que esta elaboración fue un "castillo en el aire", permaneció como patrimonio de una casta intelectual, no tuvo contactos con el pueblo-nación. Y cuando en Italia el movimiento reaccionario, del que el humanismo había sido una premisa necesaria, se desarrolló en la Contrarreforma, la nueva ideología fue sofocada también ella y los humanistas (salvo pocas excepciones) abjuraron ante las hogueras (cfr. el capítulo sobre "Erasmo" publicado por la *Nuova Italia* del libro de De Ruggiero, *Rinascimento, riforma e controriforma*).[5]

El contenido [ideológico] del Renacimiento se desarrolló fuera de Italia, en Alemania y en Francia, en formas políticas y filosóficas: pero el Estado moderno y la filosofía moderna fueron importantes en Italia porque nuestros intelectuales eran anacionales y cosmopolitas como en la Edad Media, en formas diversas, pero en las mismas relaciones generales.

62 En el artículo de Rossi hay | otros elementos interesantes, pero son de carácter particular. Habrá que estudiar el libro de Rossi sobre el *Quat-*

trocento (col. Vallardi),[6] el libro de Toffanin, *Cosa fu l'umanesimo* (edic. Sansoni),[7] el libro de De Ruggiero ya citado, además de las obras clásicas sobre el Renacimiento publicadas por autores extranjeros (Burkhardt, Voigt, Symonds, etcétera).

§ <124>. *Pasado y presente. Algunos intelectuales.* El barón Raffaele Garofalo: su artículo sobre la amnistía publicado en la *Nuova Antologia* y anotado en otro cuaderno,[1] su conferencia en el libro *L'Italia e gli italiani del secolo XIX* a cargo de Jolanda De Blasi.[2] *Giovanni Gentile*: su discurso en Palermo en 1925 (¿o 24? cfr. la nota de Croce en *Cultura e Vita morale*).[3] *Antonio Baldini*: su conferencia en el libro editado por De Blasi sobre *Carducci, D'Annunzio, Pascoli.*[4] Garofalo representa la vieja tradición del latifundista meridional (recordar su gestión en el Senado para hacer aumentar los cánones enfitéuticos y para mantener en el nuevo Código la segregación celular);[5] Gentile y Baldino otro tipo de intelectuales, más "desprejuiciados" que Garofalo.

De Gentile hay que recordar el discurso a los obreros romanos, contenido en su libro sobre *Fascismo e cultura* (edición Treves).[6]

§ <125>. *Revistas-tipo. Reseñas críticas bibliográficas.* Una importantísima sobre los resultados de la crítica histórica aplicada a los orígenes del cristianismo, a la personalidad histórica de Jesús, a los Evangelios, a sus diferencias, a los evangelios sinópticos y a los de Juan, a los evangelios supuestamente apócrifos, a la importancia de S. Pablo y de los apóstoles, a las discusiones de si Jesús puede ser la expresión de un mito, etcétera (Cfr. los libros de Omodeo, etcétera,[1] las colecciones de Couchoud del editor Rieder,[2] etcétera).

La idea me la ha sugerido el artículo de Alessandro Chiappelli "Il culto di Maria e gli errori della recente critica storica" en la *Nuova Antologia* del 1o. de diciembre de 1929,[3] contra A. Drews y su libro *Die Marien Mithe.* Sobre estos temas habría que ver los artículos de Luigi Salvatorelli (por ejemplo su artículo en la | *Rivista Storica Italiana*, N. S., VII, 1928, 62 bis
sobre el nombre y el culto de un divino Joshua).[4] En las notas de este artículo de Chiappelli hay muchas citas bibliográficas.

§ <126>. *Pasado y presente. Los intelectuales: la decadencia de Mario Missiroli.* Cfr. el artículo sobre "Clemenceau" de Mario Missiroli (Spectator) en la *Nuova Antologia* del 16 de septiembre de 1929.[1] Artículo bastante interesante porque Missiroli no ha perdido la capacidad de gran periodista de saber montar un artículo brillante valiéndose de

algunas ideas fundamentales y organizándolas en torno a una serie de hechos inteligentemente elegidos. ¿Pero cómo y por qué Clemenceau estuvo en contacto con Francia, con el pueblo francés y lo representó en el momento supremo? Missiroli no sabe decirlo: se ha convertido en víctima del lugar común antiparlamentario, antidemocrático, "antidiscusionista", antipartido, etcétera. La cuestión es ésta: ¿en la Francia anterior a 1914, la multiplicidad de partidos, la multiplicidad de periódicos de opinión, la multiplicidad de facciones parlamentarias, el sectarismo y la violencia en las luchas político-parlamentarias y en las polémicas periodísticas, eran un signo de fuerza o de debilidad nacional (hegemonía de la clase media, o sea del tercer estado), un signo de búsqueda continua de una nueva y más compacta unidad o de disgregación? En la base de la nación, en el espíritu popular, en realidad solamente existían dos partidos: la derecha, de los nobles, del alto clero y de una parte de los generales; el centro, constituido por un solo gran partido dividido en fracciones personales o en grupos políticos fundamentalmente afines; y pequeñas minorías no organizadas políticamente en la periferia izquierda, en el proletariado.

La división moral de Francia estaba entre la derecha y el resto de la nación, reproducía la división tradicional producida después del 93, después del terror y la ejecución del rey, de los nobles y el alto clero por las sentencias del tribunal revolucionario de Robespierre. Las divisiones internas estaban en las altas cimas de la jerarquía política, no en la base,
63 y estaban vinculadas a la riqueza de desarrollos internos de la política | nacional francesa desde 1789 hasta 1870: era un mecanismo de selección de personalidades políticas capaces de dirigir, más que una disgregación, era un perfeccionamiento continuo del estado mayor político nacional. En tal situación se explican la fuerza y la debilidad de Clemenceau y su función. Así se explican también los diagnósticos siempre desastrosos de la situación francesa, siempre desmentidos por los hechos reales posteriores al diagnóstico. El fenómeno de la disgregación interna nacional (o sea de disgregación de la hegemonía política del tercer estado) estaba mucho más avanzado en la Alemania del 14 que en la Francia del 14, sólo que la burocracia hacía desaparecer sus síntomas bajo el brillante barniz de la disciplina militarista. El fenómeno de disgregación nacional se produjo en Francia, o sea inició su proceso de desarrollo, pero después del 19, mucho después, mucho más tarde que en los países *de régimen autoritario, que son ellos mismos un producto de tal disgregación*.

Pero Missiroli se ha vuelto una víctima más o menos interesada de los lugares comunes y su inteligencia de la historia y de la eficacia real de los vínculos ideológicos ha declinado catastróficamente. En un artículo, "Sorel e Clemenceau", publicado en *L'Italia Letteraria* del 15 de diciembre,[2] Missiroli cita un juicio de Sorel sobre Clemenceau que no mencio-

nó en el artículo de la *Nuova Antologia*. En febrero de 1920 Missiroli pidió a Sorel que escribiera un artículo sobre la candidatura presentada y retirada por Clemenceau a la presidencia de la República. Sorel no quiso escribir el artículo, pero en una carta comunicó a Missiroli su juicio: "Clemenceau hubiera sido un presidente mucho más del tipo de Casimir Périer que de Loubet y Fallières. Siempre ha luchado apasionadamente contra los hombres que por su popularidad podían hacerle sombra. Si Clemenceau hubiera sido elegido, se habría producido una verdadera revolución en las instituciones francesas. Se habrían sentido satisfechos aquellos que piden que los poderes del presidente de la República se amplíen como los de los presidentes norteamericanos". El juicio es agudo, pero Missiroli no ha sabido servirse de él en su artículo de la *Nuova Antologia* porque es contrario a su falsificación de la historia política francesa.

§ <127>. *Maquiavelo*. En la *Nuova Antologia* del 16 de diciembre 63 bis
de 1929 se publica una nota de un tal M. Azzalini, "La politica, scienza ed arte di Stato",[1] que puede ser interesante como presentación de los elementos entre los que se debate el esquematismo científico. Azzalini comienza afirmando que fue una gloria "brillantísima" de Maquiavelo "el haber circunscrito en el Estado el ámbito de la política". No es fácil entender lo que quiere decir Azzalini: cita la frase, del cap. III del *Príncipe*: "Habiéndome dicho el cardenal de Ruán que los italianos no entendían nada de la guerra, le respondí que los franceses no entendían nada de las cosas del Estado" y en esta cita basa la afirmación de que, por consiguiente, para Maquiavelo, "la política debía entenderse como ciencia y como ciencia del Estado" y que fue gloria suya, etcétera (el término "ciencia del Estado" para la política habría sido empleado, en el correcto significado moderno, antes de Maquiavelo, sólo por Marsilio de Padua) Azzalini es bastante ligero y superficial. La anécdota del cardenal de Ruán, separada del texto, no significa nada. En el contexto adquiere un significado que no se presta a deducciones científicas: se trata evidentemente de una frase ingeniosa, de una salida de respuesta inmediata. El cardenal de Ruán había afirmado que los italianos no entienden de guerra: como réplica Maquiavelo responde que los franceses no entienden del Estado, porque de otro modo no hubieran permitido al papa ampliar su poder en Italia, lo que iba contra los intereses del Estado francés. Maquiavelo estaba bien lejos de pensar que los franceses no entendieran del Estado, porque él incluso admiraba el modo como la monarquía (Luis XI) había reducido a Francia a la unidad estatal, y de la actividad francesa de Estado hacía un término de parangón para Italia. En esta conversación suya con el cardenal de Ruán, Maquiavelo hizo política "en acto" y no "ciencia política" porque, según él, si era perjudicial

para la "política exterior francesa" que el papa se fortaleciera, ello era aún más perjudicial para la "política interna italiana".

64 Lo curioso es que partiendo de tal cita incongruente | Azzalini prosiga diciendo que "aun enunciándose que aquella ciencia estudia el Estado, se da una definición (!?) totalmente imprecisa (!) porque no se indica *con qué criterio debe considerarse el objeto* de la *investigación*. Y la imprecisión es absoluta dado que todas las ciencias jurídicas en general y el derecho público en particular, se refieren indirectamente y directamente a aquel elemento". ¿Qué quiere decir todo esto, referido a Maquiavelo? Menos que nada: confusión mental.

Maquiavelo escribió libros de "acción política inmediata", no escribió una utopía en la que se contemplara un Estado ya constituido, con todas sus funciones y sus elementos constituidos. En su tratamiento, en su crítica del presente, manifestó conceptos generales, que por lo tanto se presentan en forma aforística y no sistemática, y expresó una concepción del mundo original, que podría también ella llamarse "filosofía de la praxis" o "neo-humanismo" en cuanto que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en sentido metafísico), sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad. No es cierto, como parece creer Azzalini, que en Maquiavelo no se tenga en cuenta el "derecho constitucional", porque en todo Maquiavelo se encuentran dispersos principios generales de derecho constitucional e incluso afirma, bastante claramente, la necesidad de que en el Estado domine la ley, los principios establecidos, según los cuales los ciudadanos virtuosos puedan actuar seguros de no caer bajo los golpes de lo arbitrario. Pero justamente Maquiavelo lo reconduce todo a la política, o sea al arte de gobernar a los hombres, de obtener su consenso permanente, o sea de fundar "grandes Estados". Hay que recordar que Maquiavelo sentía que no era Estado la comuna o la república o el señorío comunal, porque les faltaba, junto con un territorio vasto, una población tal que pudiera ser base de una fuerza militar que permitiese una política internacional autónoma: él sentía que en Italia, con el papado, subsistía una situación de no-Estado y que ésta duraría hasta el momento en que incluso la religión se convirtiera en "política" del Estado y no ya política del papa para impedir la for-
64 bis mación de Estados fuertes en Italia, intervi|niendo en la vida interna de los pueblos no dominados por él temporalmente por intereses que no eran los de los Estados y por lo mismo eran perturbadores y disgregantes.

Podría encontrarse en Maquiavelo la confirmación de lo que apunté en otro lugar,[2] que *la burguesía italiana medieval* no supo *salir de la* fase corporativa para entrar en la política porque no supo liberarse completamente de la concepción medieval-cosmopolita representada por el

papa, el clero e incluso por los intelectuales laicos (humanistas), o sea que no supo crear un Estado autónomo, sino que permaneció en el marco medieval feudal y cosmopolita

Escribe Azzalini que "basta <...> la sola definición de Ulpiano y mejor aún, sus ejemplos, que constan en el digesto, <...> la identidad extrínseca (¿y entonces?) del objeto de las dos ciencias: 'Ius publicum ad statum rei (publicae) romanae spectat. —Publicum ius, in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit'. Se tiene, pues, una identidad de objeto en el derecho público y en la ciencia política, pero no sustancial porque los criterios con los que una y otra ciencia consideran el mismo tema son totalmente distintos. Muy distintas son las esferas del orden jurídico y del orden político. Y la verdad es que mientras la primera observa el organismo público desde un punto de vista estático, como el producto natural de una determinada evolución histórica, la segunda observa a este mismo organismo desde un punto de vista dinámico, como un producto que puede ser valorado en sus méritos y en sus defectos y que, por consiguiente, debe ser modificado según las nuevas exigencias y ulteriores evoluciones". Por esto podría decirse que "el orden jurídico es ontológico y analítico, porque estudia y analiza las diversas instituciones públicas en su ser real" mientras que "el orden político es deontológico y crítico porque estudia las diversas instituciones no como son, sino como deberían ser, esto es, con criterios de evaluación y juicios de oportunidad que no son ni pueden ser jurídicos".

¡Y semejante sabihondo cree ser un admirador de Maquiavelo y su discípulo y, quizá, incluso, su perfeccionador!

"De ahí se sigue que a la formal identidad arriba descrita se opone una sustancial diversidad tan profunda y notable que no permite, quizá,
el juicio expresado por uno de los máximos autores contem | poráneos, 65
que consideraba difícil si no es que imposible crear una ciencia política completamente distinta del derecho constitucional. A nosotros nos parece que el juicio expresado sólo puede ser cierto si se detiene en este punto del análisis del aspecto jurídico y del aspecto político, pero no si va más allá definiendo ese campo ulterior que es de exclusiva competencia de la ciencia política. Esta última, de hecho, no se limita a estudiar la organización del Estado con un criterio deontológico y crítico, y sin embargo distinto del usado para el mismo objeto por el derecho público, sino que amplía su esfera a un campo que le es propio, indagando las leyes que regulan el surgimiento, el devenir, el declinar de los Estados. Tampoco es válido afirmar que tal estudio es de la historia (!) entendida con un significado general (!), porque, aun admitiendo que sea investigación histórica la búsqueda de las causas, de los efectos, de los vínculos mutuos de interdependencia de las leyes naturales que gobiernan el ser y el devenir de los Estados, siempre seguirá siendo de pertinencia exclu-

sivamente política, por lo tanto no histórica, ni jurídica, la búsqueda de medios idóneos para controlar prácticamente la orientación política general. La función que Maquiavelo se prometía desempeñar y sintetizaba diciendo: 'examinaré el modo con que es posible gobernar y conservar los principados' (*Príncipe*, c.II) es capaz, por la importancia intrínseca del argumento y por especificación, no sólo de legitimar la autonomía de la política, sino de permitir, al menos en el aspecto últimamente delineado, una distinción incluso formal entre aquélla y el derecho público." ¡He aquí lo que entiende por *autonomía* de la política!

Pero, dice Azzalini, además de una ciencia, existe un arte político. "Existen hombres que extraen o extrajeron de la intuición personal la visión de las necesidades y de los intereses de los países gobernados, que en la tarea de gobierno realizaron en el mundo externo la visión de su intuición personal. Con esto ciertamente no queremos decir que la actividad intuitiva y sin embargo artística sea la única y predominante en el hombre de Estado; sólo queremos decir que en éste, junto a las actividades prácticas, económicas y morales, debe subsistir también aquella actividad teorética arriba indicada, bien sea bajo el aspecto subjetivo de la intuición o bajo el aspecto objetivo (!) de la expresión y que, fal-
65 bis tando tales requisitos, no puede sub|sistir el hombre de gobierno y mucho menos (!) el hombre de Estado cuyo apogeo se caracteriza precisamente por esa inadquirible (?) facultad. También en el campo político, por lo tanto, además del científico en el que predomina la actividad teorética cognoscitiva, subsiste el artista en el que prevalece la actividad teorética intuitiva. Pero tampoco ahí se agota enteramente la esfera de acción del arte político, que además de ser observada en relación al estadista que con las funciones prácticas del gobierno extrínseca a la representación interna de la intuición, puede ser valorada en relación al escritor que realiza en el mundo externo (!) la verdad política intuida no con actos de poder sino con obras y escritos que traducen la intuición del autor. Es el caso del hindú Kamandaki (siglo III dC), de Petrarca en el *Trattatello pei Carraresi*, de Botero en la *Ragion di Stato* y, ciertos aspectos, de Maquiavelo y Mazzini."

Es verdaderamente un buen revoltijo, digno de . . . Maquiavelo, pero especialmente de Tittoni, director de la *Nuova Antologia.* Azzalini no sabe orientarse ni en la filosofía ni en la ciencia de la política. Pero he querido tomar todas estas notas para tratar de desentrañar la trama y tratar de llegar a conceptos claros por mi propia cuenta.

Hay que desentrañar, por ejemplo, qué puede significar "intuición" en la política y la expresión "arte" política, etcétera. —Recordar también algunos puntos de Bergson: "La inteligencia no nos ofrece de la vida (la realidad en movimiento) más que una traducción en términos de inercia. Aquella gira en torno a todo, tomando del exterior el mayor número po-

sible de puntos de vista del objeto que atrae hacia sí en vez de entrar en él. Pero en el interior mismo de la vida nos conducirá la intuición: quiero decir el instinto cuando se ha vuelto desinteresado". "Nuestro ojo percibe los rasgos del ser viviente, pero unos al lado de otros, no organizados entre sí. La intención de la vida, el movimiento simple que corre a lo largo de las líneas, que liga a unas con otras y les da un significado, se le escapa; y es esta intención la que el artista trata de aferrar colocándose en el interior del objeto | con una especie de simpatía, bajando 66
con un esfuerzo de intuición la barrera que el espacio pone entre él y el modelo. Es cierto, sin embargo, que la intuición estética no aferra más que lo individual." "La inteligencia se caracteriza por una incomprensibilidad natural de la vida puesto que ésta no representa claramente más que lo discontinuo y la inmovilidad."[3] Separación, pues, entre la intuición política y la intuición estética, o lírica, o artística: sólo por metáfora se habla de arte político. La intuición política no se expresa en el artista, sino en el "jefe", y se debe entender por "intuición" no el "conocimiento de los individuales" sino la rapidez para conectar hechos aparentemente extraños [entre sí y de concebir los medios adecuados al fin para encontrar los intereses en juego] y suscitar las pasiones de los hombres y orientar a éstos a una determinada acción. La "expresión" del "jefe" es la "acción" (en sentido positivo o negativo: desencadenar una acción o impedir que se produzca una determinada acción, congruente o incongruente con el fin que se quiere alcanzar). Por lo demás el "jefe en política" puede ser un individuo, pero también un cuerpo político más o menos numeroso, y en este último caso la unidad de intención será alcanzada por un individuo o un pequeño grupo interno y en el pequeño grupo por un individuo que puede cambiar de un caso a otro permaneciendo siempre el grupo unitario y coherente en su obra continuativa

Si hubiera que traducir en lenguaje político moderno la noción de "Príncipe", tal como se utiliza en el libro de Maquiavelo, habría que hacer una serie de distinciones: "príncipe" podría ser un jefe de Estado, un jefe de gobierno, pero también un dirigente político que quiere conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado: en este sentido "príncipe" podría traducirse en lenguaje moderno por "partido político". En la realidad de algunos Estados el "jefe del Estado", o sea el elemento equilibrador de los diversos intereses en pugna contra el interés predominante, pero no exclusivista en sentido absoluto, es precisamente el "partido político"; pero éste, a diferencia de lo que ocurre en el derecho constitucional tradicional, no reina ni gobierna jurídicamente: tiene "el poder de hecho", ejerce la función hegemónica y por lo tanto equilibradora de intereses diversos en la "sociedad civil", que sin embargo está de hecho a tal punto entre | lazada con la sociedad política que todos 66 bis

los ciudadanos sienten que aquél, por el contrario, reina y gobierna. Sobre esta realidad que está en continuo movimiento no se puede crear un derecho constitucional, del tipo tradicional, sino solamente un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propia desaparición, o sea la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil.

§ <128>. *Lorianismo. Domenico Giuliotti.* A la teoría de Loria de la necesaria concomitancia del misticismo y de la sífilis,[1] se opone Domenico Giuliotti, el cual, en el prefacio a *Profili di Santi*, editado por la Casa Ed. Renascimento del Libro, escribe: "No obstante, o edificamos *únicamente* en Cristo o, de otra manera, edificamos en la muerte. Nietzsche, por ejemplo, el último anticristiano famoso, de quien no hay que olvidar que acabó sifilítico y loco".[2] Nietzsche es sólo el ejemplo de una serie, por lo que parece, o sea que se trata de una ley, lo cual va reforzado por el "no hay que olvidar", o sea: atención, muchachos, no vayáis a ser anticristianos, porque de otro modo moriréis sifilíticos y locos. Es precisamente el anti-Loria perfecto. (El prefacio de Giuliotti se reproduce en *L'Italia Letteraria* del 15 de diciembre de 1929, de manera que el libro habrá salido en 1930:[3] parece que se trata de una serie de vidas de santos traducidas por Giuliotti.)

Cfr. *Cuaderno 28* (III), p. 14.

§ <129>. *Pasado y presente. Los católicos y el Estado.* Confrontar el artículo muy significativo "Tra 'ratifiche' e 'rettifiche' " (del padre Rosa) en la *Civiltà Cattolica* del 20 de julio de 1929, que se refiere también al plebiscito de 1929.[1] Acerca de este artículo confrontar también el fascículo siguiente de la misma *Civiltà Cattolica* (del 3 de agosto).[2] A propósito del *Concordato* hay que señalar que el art. 1o. dice textualmente: Italia, de acuerdo al art. 1o. del Tratado, asegura a la Iglesia Católica el libre ejercicio del *poder espiritual*, etcétera". ¿Por qué se habla de *poder*, que tiene un significado jurídico preciso y no, por ejemplo, de "actividad" u otro término menos fácilmente interpretable en sentido político? Sería útil hacer una investigación, incluso de nomenclatura, en los otros concordatos estipulados por la Iglesia y en la literatura de hermenéutica de los concordatos debida a agentes del Vaticano.

67 § <130>. *Nociones enciclopédicas.* La palabra *ufficiale u officiale.* Esta palabra, especialmente en las traducciones de lenguas extranjeras (en primer lugar del inglés) da lugar a equívocos y en el mejor de los casos a incomprensión y estupor. En italiano "*ufficiale*" ha ido restringiendo cada vez más su significado

y actualmente tiende a indicar únicamente a los oficiales del ejército: sólo ha permanecido, en significado extensivo, en algunas expresiones que se han vuelto idiomáticas y de origen burocrático: "oficial público", "oficial del estado civil", etcétera. En inglés, por el contrario "official" indica en general cualquier tipo de funcionario (para oficial del ejército se usa "officer" aunque también esta palabra indica al "funcionario" en general) y no sólo al del Estado, sino de cualquier clase de empresa privada (funcionario sindical, etcétera) hasta indicar incluso al simple "empleado". (Podría hacerse una investigación más amplia, de carácter etimológico, jurídico, político.)

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), pp. 10-11.

§ <131>. *Revistas-tipo. Una sección gramatical-lingüística.* La sección *Querelles de langage* confiada en las *Nouvelles Littéraires* a André Thérive (que es el crítico literario del *Temps*) me ha impresionado pensando en la utilidad que tendría una sección semejante en los periódicos y revistas italianos. Para Italia la sección sería mucho más difícil de realizar, por la falta de grandes diccionarios modernos y especialmente de grandes obras de conjunto sobre la historia de la lengua (como los libros de Littré y de Brunot en Francia,[1] e incluso de otros) que podrían permitir a cualquier medio literato o periodista alimentar dicha sección. El único ejemplo de tal género de literatura en Italia es la obra *Idioma gentile* de De Amicis[2] (aparte de los capítulos sobre el vocabulario en las *Pagine Sparse*) que sin embargo tenía un carácter demasiado pedante y retórico, además del exasperante manzonismo. Carácter pedante y para colmo melindrosamente fastidioso tenía la sección iniciada por Alfredo Panzini en la primera *Fiera Letteraria* de U. Fracchia, rápidamente desaparecida. Para que la sección sea interesante, su carácter debería ser muy desprejuiciado y predominantemente ideológico-histórico, no pedante ni gramatical: la lengua debería ser tratada como una concepción del mundo, como la expresión de una concepción del mundo; el perfeccionamiento técnico de la expresión, | tanto cuantitativo (adquisición de 67 bis
nuevos medios de expresión), como cualitativo (adquisición de matices de significado y de un orden sintáctico y estilístico más complejo) significa ampliación y profundización de la concepción del mundo y su historia. Podría comenzarse con noticias curiosas: el origen de "cretino", los significados de "villano", la estratificación sedimentaria de viejas ideologías (por ejemplo: *desastre* en la astrología, *sancire** y *sancionar*: hacer sagrado, en la concepción religiosa sacerdotal del Estado, etcétera). Deberían así corregirse los errores más comunes del pueblo italiano, que en gran parte aprende el idioma a través de escritos (especialmente

* *Sancire* y *sanzionare* tienen el mismo sentido en español: *sancionar*. [T.]

de los periódicos y por ello no sabe acentuar correctamente las palabras (por ejemplo "profúgo" durante la guerra: he escuchado incluso, a un milanés, pronunciar "roséo" por "róseo", etcétera). Errores muy graves de significado (significado particular vuelto general, o viceversa), errores y confusiones sintácticas y morfológicas muy curiosas (los conjuntivos de los sicilianos "acomodaríase, viniese", por "acomódese, venga", etcétera).

§ <132>. *Pasado y presente.* En la *Civiltà Cattolica* del 20 de julio de 1929 aparece la crónica de la primera audiencia, para la presentación de credenciales, concedida por Pío XI al embajador De Vecchi ante la Ciudad del Vaticano.[1] En las palabras dirigidas por Pío XI a De Vecchi, en el segundo párrafo, se dice: "Hablando de la novedad de una relación tan felizmente iniciada, le decimos, señor conde, con consideración especial a su persona, felices de que esta novedad de cosas se inicie y tome impulso de aquello que Usted representa, de persona y de obra, de aquello que Usted ya ha venido haciendo para el bien, no sólo del País, sino también de nuestras Misiones".

§ <133>. *Acción Católica. Los "Retiros obreros".* Confrontar la *Civiltà Cattolica* del 20 de julio de 1929: "Come il popolo torna a Dio. L'opera dei 'Retiri operai' ".[1]

Los "Retiros" o "Ejercicios Espirituales de clausura" fueron fundados por S. Ignacio de Loyola (cuya obra más difundida son los *Ejercicios espirituales,* editados en italiano en el 29 por G. Papini);[2] una de sus derivaciones son los "Retiros obreros" iniciados en 1882 en el norte de
68 Francia. La Obra de los Retiros | Obreros inició su actividad en Italia en 1907, con el primer retiro para obreros celebrado en Chieri (cfr. *Civiltà Cattolica,* 1908, vol. IV, p. 61: "I 'Retiri Operai' in Italia"). En 1929 apareció el libro: *Come il popolo ritorna a Dio, 1909-1929. L' Opera dei Ritiri e le Leghe di Perseveranza in Roma in 20 anni di vita*; vol. en 8o., con ilustraciones, 136 pp. L. 10,00. (Se vende a beneficio de la Obra, en la "Dirección de los Retiros Obreros"; Roma, Via degli Astalli, 16-17.) Según el libro, resulta que desde 1901 hasta el 29 la Obra ha agrupado en las Ligas de Perseverancia de Roma y del Lazio a más de 20 000 obreros, muchos de los cuales acababan de convertirse. En los años 1928-29 se obtuvo [en el Lazio y provincias vecinas] un éxito superior al obtenido en Roma en los 18 años precedentes.

Se han practicado hasta ahora 115 retiros de clausura con la participación de cerca de 2 200 obreros, en Roma. "En cada retiro, escribe la *Civiltà Cattolica,* hay siempre un núcleo de buenos obreros que sirve de

levadura y ejemplo, los otros se consiguen de diversas formas entre la gente del pueblo o fría o indiferente e incluso hostil, los cuales se dejan convencer, parte por curiosidad, parte por condescender a la invitación de sus amigos, y frecuentemente también por la comodidad de tres días de reposo y buen tratamiento gratuito."

En el artículo se dan otros detalles sobre varias comunas del Lazio: la Liga de Perseverancia de Roma tiene 8 000 inscritos con 34 centros; en el Lazio hay 25 secciones de la Liga con 12 000 inscritos. (Comunión mensual, mientras que la Iglesia se conforma con una comunión al año.) La Obra está dirigida por jesuitas. (Podría dedicarse un parágrafo en la sección "Pasado y Presente".)

Las Ligas de Perseverancia tienden a mantener los resultados obtenidos en los retiros y a ampliarlos en la masa. Crean una "opinión pública" activa a favor de la práctica religiosa, invirtiendo la situación precedente, en la que la opinión pública era negativa, o por lo menos pasiva, o escéptica e indiferente.

§ <134>. *Movimientos religiosos.* Debe observarse el *movimiento pancristiano* y su organización dependiente: "Alianza mundial para promover la amistad internacional por medio de las Iglesias". El movimiento
pancristiano es significativo por estas razones: 1] Porque las Iglesias pro-
testantes tienden no sólo a unirse | entre ellas, sino a obtener, a través 68 bis
de la unión, una fuerza de proselitismo; 2] de las Iglesias protestantes sólo las americanas y, en menor grado, las inglesas, tenían una fuerza expansiva de proselitismo: esta fuerza pasa al movimiento pancristiano aunque éste se halle dirigido por elementos europeos continentales, especialmente noruegos y alemanes; 3] el unionismo puede frenar la tendencia de las Iglesias protestantes a escindirse cada vez más; 4] los ortodoxos participan, como centros dirigentes autocéfalos, en el movimiento pancristiano.

La Iglesia católica está muy preocupada con este movimiento. Su sólida organización y su centralización y unicidad de mando, la ponía en situación ventajosa en la obra lenta pero segura de absorción de herejes y cismáticos. La unión pancristiana amenaza al monopolio y pone a Roma ante un frente único. Por otra parte, la Iglesia Romana no puede aceptar entrar en el movimiento como igual a las otras Iglesias y esto favorece a la propaganda pancristiana que puede reprochar a Roma no querer la unión de todos los cristianos por sus intereses particulares, etcétera.[1]

§ <135>. *Risorgimento italiano. Lamennais.* Lamennais tendrá que ser estudiado por la influencia que sus ideas tuvieron sobre algunas co-

rrientes culturales del Risorgimento, especialmente para orientar a una parte del clero hacia las ideas liberales e incluso como elemento ideológico de los movimientos democrático-sociales anteriores al 48. Para la lucha de Lamennais contra los jesuitas, cfr. el artículo "Il padre Roothaan e il La Mennais" en la *Civiltà Cattolica* del 3 de agosto de 1929.[1] El padre Roothaan llegó a general de la Compañía de Jesús hacia fines de los años vente y murió, me parece, en 1853; así pues, fue el general que controló la acción de los jesuitas antes y después del 48. En la *Civiltà Cattolica* podrán verse otros artículos sobre Lamennais y sobre el padre Roothaan.[2]

§ <136>. *Nociones enciclopédicas.* Pueden observarse, en el lenguaje histórico italiano, una serie de expresiones, que es difícil y a veces imposible traducir a idiomas extranjeros: así tenemos el grupo "Rinascimento", "Rinascita", "Rinascenza"
69 (las dos primeras palabras italianas, la tercera francesismo), integradas ya en el | círculo de la cultura europea y mudial porque si el fenómeno tuvo su máximo esplendor en Italia, no estuvo sin embargo limitado a Italia.

Nace en el siglo XVII el término "Risorgimento" en sentido político, acompañado de "riscossa* nazionale" y "riscatto** nazionale". Todos expresan el concepto del retorno a un estado que existió anteriormente, de "renovación" ofensiva ("riscossa") de las energías nacionales, o de liberación de un estado de servidumbre para volver a la primitiva autonomía (*riscatto*), son difíciles de traducir precisamente porque están estrechamente vinculadas a la tradición literaria-nacional de la Roma imperial o de las Comunas medievales como periodos en los que el pueblo italiano "nació" o "surgió", por lo cual la recuperación se llama renacimiento o resurgimiento. Así también el "riscuotersi***" esta ligado a la idea del organismo vivo que cae en letargo y se "reanima", etcétera.

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), pp. 11-12.

§ <137>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas. El caso del abad Turmel di Rennes.* En el libro *L'Enciclica Pascendi e il modernismo*, el padre Rosa dedica algunas páginas sabrosísimas al caso extraordinario del abad Turmel, un modernista que escribía libros modernistas bajo varios seudónimos y luego los refutaba con su verdadero nombre.[1] Desde 1908 hasta 1929 parece que Turmel prosiguió este juego de los seudónimos, como habría demostrado el profesor L. Saltet, del Instituto Ca-

* *Riscossa* equivale a insurrección, revancha, recuperación. [T.]

** Equivale a "rescate", precio por liberar a un cautivo, "desempeño" de una prenda, "redención" de un pueblo. [T.]

*** Equivale a moverse, reanimarse, despertarse, recobrarse. [T.]

tólico de Tolosa en un largo estudio publicado en el *Bulletin di Littérature Ecclésiastique* de Tolosa, del año 1929.[2] El caso de Turmel es tan característico que valdrá la pena hacer más investigaciones.

Cfr. *Cuaderno 20* (XXV), pp. 29-30.

§ <138>. *El culto a los emperadores.* En la *Civiltà Cattolica* del 17 de agosto y del 21 de septiembre de 1929 se publica un artículo del jesuita padre G. Messina, "L'apoteosi dell'uomo vivente e il Cristianesimo".[1] En la primera parte Messina examina el origen del culto al emperador hasta Alejandro de Macedonia; en la segunda parte la introducción en Roma del culto imperial y la resistencia de los primeros cristianos hasta el edicto de Constantino.

Escribe Messina: "En la primavera de 323 se mandaron (desde Atenas y Esparta) delegados a Alejandro en Babilonia y éstos se presen | taron 69 bis
ante él, como era costumbre presentarse ante los dioses, coronados de guirnaldas, reconociéndolo así como dios. La ambición de Alejandro estaba satisfecha; él era el único amo del mundo y dios: su voluntad única ley. Habiendo partido como representante de los griegos en su campaña contra los persas, ahora sentía que su misión estaba cumplida: ya no era representante de nadie: ante su persona elevada a la divinidad, griegos o macedonios, persas o egipcios, eran igualmente súbditos y dependientes. Diferencias de nacionalidades y de costumbres, prejuicios de raza, tradiciones particulares debían desaparecer y todos los pueblos debían ser encaminados a sentirse una sola cosa en la obediencia a un solo monarca y en el culto a su persona".[2] El culto del emperador está, pues, ligado al imperio universal y al cosmopolitismo del cual el imperio es la necesaria expresión.

Sería interesante ver si ya se ha intentado hallar un nexo entre el culto al emperador y la posición del papa como vicario de Dios en la tierra; cierto es que al papa se le tributan honores divinos y se le llama "padre común" como a Dios. El papado habría hecho una mezcla entre los atributos del pontífice máximo y los del emperador divinizado [(atributos que para las poblaciones del primer periodo no debían ser sentidos como distintos para los mismos emperadores)]. Así, a través del papado debería haber nacido también el derecho divino de las monarquías, reflejo del culto imperial. La misma necesidad ha conducido en el Japón al culto del Mikado, convertido luego en solemnidad civil y ya no religiosa.

En el cristianismo se habría producido lo que se produce en los periodos de restauración en confrontación con los periodos revolucionarios: la aceptación mitigada y camuflada de los principios contra los que antes se luchó.

§ <139>. *Nociones enciclopédicas.* En la serie términos italianos "Rinascimento", "Risorgimento", etcétera, se puede incluir la palabra, de origen francés y que indica un hecho anteriormente francés, de "Restauración".

La pareja "formar" y "reformar" no es tan evidente, porque una cosa formada se puede constantemente "reformar" sin que haya habido una "catástrofe" intermedia, lo cual por el contrario se halla implícito en "Rinascimento", etcétera, y
70 en "Restaurazione": la Iglesia Romana ha sido | reformada repetidas veces desde su interior. Por el contrario, en la "Reforma" protestante hay la idea de renacimiento y restauración de la iglesia primitiva. También los católicos hablan de la "Reforma" de la Iglesia hecha por el Concilio de Trento, pero sólo los jesuitas se atienen escrupulosamente a esta nomenclatura; en la cultura laica, se habla de Reforma y Contrarreforma, o sea que no ha calado el convencimiento de que la Iglesia haya sufrido una reforma, sino simplemente la de que reaccionó contra la reforma luterana.

Sería interesante ver si este concepto nació ya después del Concilio de Trento o cuándo: porque en él se halla contenido un juicio implícito negativo.

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), pp. 12-13.

§ <140>. *Americanismo.* Un libro por lo menos curioso, expresión de la reacción de los intelectuales provinciales al americanismo es el de C. A. Fanelli: *L'Artigianato. Sintesi di un'economia corporativa,* Spes editorial, Roma, 1929, en 8o., pp. XIX-5-5, L. 30,00, del que la *Civiltà Cattolica* del 17 de agosto de 1929 publica una reseña en el artículo "Problemi Sociali"[1] (que debe ser del padre Brucculeri). Es curioso el hecho de que el padre jesuita defienda la civilización moderna (en su manifestación industrial) contra Fanelli. Reproduzco algunos fragmentos característicos de Fanelli citados en la *Civiltà Cattolica*: "El sistema (del industrialismo mecánico) presenta el inconveniente de reabsorber por vía indirecta, neutralizándola, la máxima parte de las ventajas materiales que aquél puede ofrecer. De los caballos de vapor instalados, tres cuartas partes están dedicados a los transportes rápidos, indispensables por la necesidad de obviar los graves deterioros que amenazan a las grandes concentraciones de mercancías. De la cuarta parte, dedicada a la concentración de mercancía, cerca de la mitad se emplea en la producción de máquinas, de manera que, en números redondos, de todo el enorme desarrollo mecánico que oprime al mundo con el peso de su acero, no más de una octava parte de los caballos instalados se emplea en la producción de manufacturas y sustancias alimentarias"[2] (p. 205 del libro).

"El italiano, temperamento asistemático, genial, creador, contrario a la racionalización, no puede adaptarse a esa metodicidad de la fábrica, en la que sólo se obtiene el rendimiento del trabajo en serie. Además, el horario de trabajo resulta para él puramente nominal por el escaso rendimiento que da en un trabajo sis-
70 bis temático. Espíritu eminentemente | musical, el italiano puede acompañarse con el

solfeo en el trabajo libre, obteniendo de tal recreación nuevas fuerzas e inspiración. Mente abierta, carácter vivaz, corazón generoso, inclinado a los negocios... el italiano puede explicar sus propias virtudes creativas, en las que, por lo demás, se apoya toda la economía de los negocios. Sobrio como ningún otro pueblo, el italiano sabe lograr, en la independencia de la vida de comerciante, cualquier sacrificio o privación para hacer frente a las necesidades del arte, mientras que, mortificado en su espíritu creador por el trabajo descalificado de la fábrica, despilfarra su paga en la adquisición de un olvido y un goce que le abrevian la existencia"[3] (p. 171 del libro).

El libro de Fanelli corresponde, desde el punto de vista cultural, a la actividad literaria de aquellos escritores provincianos que aún siguen escribiendo continuaciones, en rima octava, de la *Jerusalén liberada*, del *Orlando furioso*, etcétera. Es plenamente siglo XVIII: el estado de naturaleza es sustituido por el "artesanado" y por su patriarcalismo.

Es curioso que semejantes escritores, que combaten por el incremento demográfico, olviden que el aumento de la población en el siglo pasado estuvo estrechamente ligado al desarrollo del mercado mundial. El reseñista observa acertadamente que ahora el artesanado está ligado a la gran industria y depende de ella: de la gran industria recibe materias primas semielaboradas y utensilios perfeccionados.

Que el obrero de fábrica italiano rinda una producción relativamente escasa puede ser cierto: esto depende <del hecho> de que el industrialismo en Italia, abusando de la creciente masa de desocupados (que la emigración equilibraba sólo parcialmente), ha sido siempre un industrialismo de rapiña, ha especulado más con los salarios que con el incremento técnico; la proverbial "sobriedad" de las fábricas significa simplemente que no se ha creado un nivel de vida alimentaria adecuado al consumo de energías exigido por el trabajo de fábrica. El tipo coreográfico del italiano es falso en todos sus aspectos: en las categorías intelectuales son los italianos quienes han creado la "erudición", el trabajo paciente de archivo: Muratori, Tiraboschi, Baronio, etcétera, fueron italianos y no alemanes. En el artesanado existe el trabajo en serie y estandarizado exactamente igual que en los Estados Unidos: la diferencia es de *escala*: el artesanado produce muebles, arados, podaderas, cuchillos, molinos para campesinos, telas, etcétera, | estanda- 71
rizados a escala de la aldea, o de la circunscripción, de la jurisdicción, de la provincia, a lo sumo de la región: la industria norteamericana tiene la medida estándar en un continente o en el mundo entero. El artesano produce siempre las mismas podaderas, las mismas carretas, los mismos arreos para animales de tiro, etcétera, durante toda su vida. El artesanado de "creación individual" incesante es tan mínimo que abarca sólo a los artistas en el sentido estricto de la palabra (y más aún: a los "grandes" artistas). El libro de Fanelli puede dar origen a parágrafos en varias secciones: en "Pasado y presente", en "Americanismo", en "Lorianismo".

Cfr. *Cuaderno 28* (III), pp. 14-17.

§<141>. *Católicos integrales, jesuitas, modernistas.* Cfr. el artículo "La lunga crisi dell''Action Française' " en la *Civiltà Cattolica* del 7 de septiembre de 1929.[1] Se elogia el libro *La trop longue crise de l'Action Française* de monseñor Sagot du Varoux, obispo de Agon, París, ed. Bloud, 1929, obra que "resultará utilísima incluso a los extranjeros, los cuales no logran comprender los orígenes y menos aún la persistencia, unida a tanta obstinación, de los afiliados católicos a los que ciega hasta el punto de hacerlos vivir y morir sin sacramentos, antes que renunciar a las odiosas exageraciones de su partido y sus dirigentes incrédulos".[2] La *Civiltà Cattolica* se justifica por no ocuparse más a menudo de la polémica de la Action Française, y entre otras cosas dice: "Además de esto, la prolongada crisis no afecta a Italia más que por reflejo, o sea por una lejana concomitancia y analogía, que podría tener que ver con las tendencias generales paganizantes de la época moderna".[3]

Ésta es precisamente la debilidad de la posición jesuítica contra la Action Française, y es una de las causas del furor fanático de Maurras y sus seguidores; éstos están convencidos de que el Vaticano hace con ellos una experiencia "*in corpore vili*" que los ha colocado en la condición del jovencito que, en épocas pasadas, acompañaba siempre al príncipe heredero inglés y a quien tocaba recibir los latigazos por las travesuras de aquél; de ahí Maurras y Cía. sacan el convencimiento de que el asalto que han sufrido es simplemente político, porque si fuese religioso debería ser universal no sólo en palabras, sino como identificación o
71 bis "castigo" también en los demás países de los elementos individuales o | de grupo, que se encuentran, ideológicamente, en su mismo plano.

Otras indicaciones de "católicos integrales": el *Bloc antirévolutionnaire* de Félix Lacointe, "digno amigo del citado Boulin y de sus socios"[4] (de Boulin y de su *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* ya tomé nota en otro parágrafo).[5] Lacointe habría publicado que el cardenal Rampolla estaba afiliado a la masonería o algo parecido. (A Rampolla se le recrimina además la política del *ralliement* hecha por León XIII; recordar a propósito de Rampolla que el veto en el cónclave contra su elección al pontificado provino de Austria, pero a petición de Zanardelli: sobre Rampolla y su posición con respecto a Italia da elementos nuevos Salata en el 1er. tomo de sus *Documenti diplomatici sulla questione romana.*)[6]

Un elemento muy significativo del trabajo que la corriente jesuítica desarrolla en Francia para formar un partido centrista católico-democrático es este motivo ideológico-histórico: ¿quién es responsable de la apostasía del pueblo francés? ¿Son los intelectuales demócratas que se remiten a Rousseau? No. Los más responsables son los aristócratas y la alta burguesía que han coqueteado con Voltaire: "... las reivindicaciones tradicionales (de los viejos monárquicos) del regreso a lo antiguo son respetables, aunque irrealizables, en las actuales condiciones. Y son irrealizables *ante todo* por culpa de gran parte de la aristocracia y la burguesía de Francia, porque de la corrupción y la apostasía de esta clase dirigente desde el siglo XVIII se originó la corrupción y la apostasía de la masa popular en Fran-

cia, demostrándose también entonces que *regis ad exemplum totus componitur orbis.* Voltaire era el ídolo de esa parte de la aristocracia corrompida y corruptora de su pueblo, *a cuya fe y costumbre daba escandalosas soluciones,* cavando así su propia fosa. Y aunque luego al aparecer Rousseau con su democracia subversiva en oposición a la aristocracia volteriana, se opusieron teóricamente las dos corrientes de apostasía —como entre dos tristes corifeos—, que parecían proceder de errores contrarios, confluyeron en una misma práctica y conclusión esencial: es decir, engrosar el torren|te revolucionario",[7] etcétera, etcétera. Lo mismo 72
hoy: Maurras y Cía. están contra la democracia de Rousseau y las "exageraciones democráticas" ("exageraciones", entiéndase bien, sólo "exageraciones") del *Sillon,* pero son "discípulos y admiradores de los escritos de Voltaire". (Jacques Bainville ha realizado una edición de lujo de Voltaire y los jesuitas no lo olvidarán jamás.) Acerca de esta disputa sobre los orígenes de la apostasía popular en Francia la *Civiltà Cattolica* cita un artículo de *La Croix* del 15-16 de agosto de 1929: "L'apostasie navrante de la masse populaire en France" que se refiere al libro *Pour faire l'avenir,* del padre Croizier de la "Action populaire", editado en 1929 por las ediciones *Spes* de París.

Entre los partidarios de Maurras y Cía., además de los *conservadores y monárquicos,* la *Civiltà Cattolica* (siguiendo las huellas del obispo de Agen) señala cuatro grupos: 1] los *snobs* (por las dotes literarias especialmente de Maurras); 2] los adoradores de la violencia o del estilo duro, "con la exageración de la autoridad, orientada hacia el despotismo, *bajo el disfraz* de resistencia al espíritu de insubordinación o subversión social, de la época contemporánea"; 3] los "falsos místicos", "creyentes en vaticinios de extraordinarias restauraciones, de conversiones maravillosas, o de misiones providenciales" asignadas precisamente a Maurras y Cía. Éstos, desde la época de Pío X, "impertérritos" excusan la incredulidad de Maurras, imputándola "a la falta de la gracia", "tal como si no fuese dada a todos la gracia suficiente para la conversión, ni fuese imputable a quien le hace resistencia el caer y persistir en la culpa". Éstos serían, por lo tanto, semiherejes, porque para justificar a Maurras, repetirían las posiciones jansenistas o calvinistas. El cuarto grupo (el más peligroso, según la *Civiltà Cattolica*) estaría compuesto por los llamados "integrales" (la *Civiltà Cattolica* observa que el obispo de Agen los llama también "integristas", "pero es notorio que no hay que confundirlos con el partido político, llamado de los 'integristas', en España"). Estos "integrales", escribe la *Civiltà Cattolica,* "incluso en Italia no dejan de favorecer a los positivistas e incrédulos de la Action Française, sólo porque se muestran violentos contra el liberalismo y otras formas de errores modernos, sin advertir que éstos llegan a extremos opuestos, igualmente erróneos y perniciosos, etcétera". "Así hemos visto, incluso en Italia, algunas de sus publicaciones aludir apenas, como de pasada, a la condena a la Action Française, a cambio de publicar sus documentos e | ilustrar 72 bis
su sentido y sus razones, dilatando por el contrario la reedición y el comentario de la condena del *Sillon*; casi como si los dos movimientos contrarios entre sí, pero igualmente opuestos a la doctrina católica, no pudieran ser y no fuesen igualmente

reprobables. Cosa digna de ser señalada, porque mientras que casi en cada número de tales publicaciones (*¿Fede e Ragione*?) no falta alguna acusación o invectiva contra autores católicos, parece que escasea o el espacio o el ánimo para una franca y enérgica condena contra los de la Action Française; incluso a menudo se repiten las calumnias, como la de una pretendida orientación hacia la izquierda, o sea hacia el liberalismo, popularismo, falsa democracia, contra quien no seguía su modo de proceder."[8] (En la corriente de los "católicos integrales" hay que incluir también a Henri Massis y la corriente de los "defensores de Occidente":[9] recordar los ataques del padre Rosa contra Massis en la respuesta a la carta de Ugo Ojetti.)[10]
Esta nota se puede aprovechar para la sección "Pasado y presente".

Cfr. *Cuaderno 20* (XXV), pp. 30-34.

§ <142>. *Novelas filosóficas, utopías, etcétera.* En esta serie de investigaciones deberá entra la cuestión del gobierno de los jesuitas en el Paraguay y de la literatura que produjo. Muratori escribió: "Il Cristianesimo felice nelle Missioni dei Padri della Compagnia di Gesú.[1] En las historias de la Compañía de Jesús podrá encontrarse toda la bibliografía a propósito.

La "Colonia de S. Leucio" instituida por los Borbones, de la que Colleta habla con tanta simpatía, ¿no sería el último estertor de la popularidad de la administración de los jesuitas en el Paraguay?[2]

§ <143>. *Función internacional de los intelectuales italianos.* Confrontar el artículo "La politica religiosa di Costantino Magno" en la *Civiltà Cattolica* del 7 de septiembre de 1919.[1] Ahí se habla de un libro de Jules Maurice, *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, París, Ed. Spes (s.f.) donde se exponen algunos puntos de vista interesantes sobre el primer contacto oficial entre el Imperio y el cristianismo,
73 útiles para esta sección (causas | históricas por las que el latín llegó a ser el idioma del cristianismo occidental dando lugar al medio latín). Cfr. también el "perfil" de Costantino de Salvatorelli (ed. Formiggini).[2]

§ <144>. *Nociones enciclopédicas.* Cómo nació en los autores de la restauración el concepto de "tiranía de la mayoría". Concepto tomado de los "individualistas" tipo Nietzsche, pero también de los católicos. Según Maurras, la "tiranía de la mayoría" es admisible en los países pequeños, como Suiza, porque entre los ciudadanos suizos reina una cierta igualdad de condiciones; es desastrosa (! sic) por el contrario allí donde entre los ciudadanos, como en Francia, hay mucha desigualdad de condiciones.

§ <145>. *Pasado y presente. Cristianismo primitivo y no primitivo.* En la *Civiltà Cattolica* del 21 de diciembre de 1929, el artículo "I novelli B. B. Martiri inglesi difensori del primato romano".[1] Durante las persecuciones de Enrique VIII "B. Fisher estuvo a la cabeza de la resistencia, aunque luego el clero, *en su mayoría*, demostró una culpable e ilegítima sumisión, prometiendo con un acta, que fue llamada 'rendición del clero', hacer depender del rey la aprobación de cualquier ley eclesiástica" (15 de mayo de 1532).

Cuando Enrique impuso el "juramento de fidelidad" y quiso ser reconocido como jefe de la Iglesia, "desgraciadamente muchos del clero, *ante la amenaza de pérdida de los bienes* y de la vida, cedieron, al menos en apariencia, pero con grave escándalo de los fieles".[2]

§ <146>. *Dirección político-militar de la guerra de 1914.* En algunos países la formación de las tropas escogidas de asalto fue catastrófica, por lo que parece: se envió a la destrucción a la parte combativa del ejército, en vez de conservarla como elemento "estructural" de la moral de la masa de los soldados. Según el general Krasnov (en su famosa novela)[1] precisamente esto había sucedido en Rusia ya en 1915. Esta observación puede valer como correctivo crítico de las recientes opiniones expresadas por el general alemán von Seeckt sobre los ejércitos especializados, que serían especialmente buenos para la ofensiva.[2]

§ <147>. *Función cosmopolita de los intelectuales italianos.* Sobre el hecho de que la burguesía comunal no ha logrado superar la fase corporativa y por lo tanto no puede decirse que haya creado un Estado, porque más bien eran Estado la Iglesia y el Imperio, esto es, que las Comunas no superaron el feudalismo, es preciso, antes de escribir nada, leer el libro de Gioacchino Volpe *Il Medio Evo.*[1] De un artículo de Riccardo Bacchelli en la *Fiera Letteraria* del 1o. de julio de 1928 ("Le molte vite") tomo este pasaje: "Pero para no salir de la prehistoria, ni de este libro, en la *Edad Media* de Volpe se lee cómo el pueblo de las Comunas surgió y vivió en la situación de *privilegio sacrificado* que le fue dada por la Iglesia Universal y de aquella idea de Sacro Imperio que, impuesta (!?) por Italia como sinónimo y equivalente de civilización humana a Europa, que como tal la reconoció y cultivó, impedía (!?) por otra parte a Italia el más (!) natural desarrollo histórico para convertirse en una nación moderna".[2] Habrá que ver si Volpe autoriza estas... extravagancias. 73 bis

§ <148>. *Pasado y presente. Investigaciones sobre los jóvenes.* La

encuesta "sobre la nueva generación" publicada en la *Fiera Letteraria* del 2 de diciembre de 1928 al 17 de febrero de 1929.[1] No es muy interesante. Los profesores universitarios conocen poco a los jóvenes estudiantes. El estribillo más frecuente es éste: los jóvenes ya no se dedican a investigaciones y estudios desinteresados, sino que tienden a la ganancia inmediata. Agostino Lanzillo responde: "Hoy *especialmente* nosotros no conocemos el ánimo de los jóvenes y sus sentimientos. Es difícil ganarse su confianza: guardan silencio acerca de los problemas culturales sociales y morales, de muy *buena gana*. ¿Es *desconfianza* o desinterés?" (*Fiera Letteraria*, 9 de diciembre de 1928). (Esta nota de Lanzillo es la única realista de la encuesta.) Sigue señalando Lanzillo: ". . . Hay una disciplina férrea y una situación de paz externa e interna, que se desarrolla en el trabajo concreto y real, pero que no permite el afloramiento de concepciones políticas o morales opuestas. A los jóvenes les falta una palestra donde agitarse, manifestar formas exuberantes de pasiones o de tendencias. De esto nace o se deriva una actitud fría y silenciosa que es
74 una promesa, pero que también contiene | *incógnitas*." En el mismo número de la *Fiera Letteraria* la respuesta de Giuseppe Lombardo-Radice: "Hay hoy entre los jóvenes escasa *paciencia* para los estudios científicos e históricos; poquísimos afrontan un trabajo que exija larga preparación y ofrezca dificultades de investigación. En general, quieren *desembarazarse* de los estudios; tienden sobre todo a colocarse rápidamente, y alejan su ánimo, de las investigaciones desinteresadas, aspirando a *ganar* y manifestando *repugnancia* por las carreras que les parecen demasiado lentas. No obstante tanta 'filosofía' como hay en torno, es muy pobre su interés especulativo; su cultura se va haciendo de fragmentos; discuten poco, se dividen poco en grupos y cenáculos que sean indicios de una idea filosófica o religiosa. La actitud hacia los grandes problemas es de escepticismo, o de respeto enteramente extrínseco respecto a aquéllos que los toman en serio, *o de adopción pasiva de un 'verbo' doctrinal*". "En general, los mejor dispuestos espiritualmente son los estudiantes universitarios *más pobres*" y "los ricos son, por lo general, inquietos, indóciles a la disciplina de los estudios, apresurados. No saldrá de ellos una clase espiritualmente capaz de dirigir nuestro país".

Estas notas de Lanzillo y de Lombardo-Radice son la única cosa seria de toda la encuesta, en la que por lo demás han participado casi exclusivamente profesores de letras. La mayor parte ha respondido con "actos de fe", no con constataciones objetivas, o ha confesado no poder responder.

§ <149>. *Pasado y presente. La escuela.* El estudio del latín está en plena decadencia. Missoroli, en algunos artículos de *L'Italia Letteraria*

de fines de 1919,[1] ha dado una visión "inquietante" del estudio del latín en Italia. *L'Italia Letteraria* ha abierto una encuesta sobre la cuestión: en la respuesta del profesor Giuseppe Modugno (director de un liceo y conocido especialista en griego, además de partidario de la pedagogía gentiliana) se dice, después de haber reconocido que es cierta la decadencia del latín en las escuelas: "¿Y la Reforma Gentile? ¿qué influencia ha ejercido en tal estado de cosas?. . . soy un convencido admirador (de la Reforma)". Pero ". . . un instrumento cualquiera puede ser óptimo, pero puede no ser adecuada la persona que lo utiliza. Si por lo tanto ese instrumento hace mal lo que hace y no consigue el efecto al cual está desti | 74 bis
nado, ¿debe por ello concluirse que está mal hecho?"[2] ¡Maravilloso! En otros tiempos, el acto de confiar un instrumento "óptimo" a personas inadecuadas, se llamaba abstraccionismo, antihistoricismo, etcétera; se afirmaba que no existen instrumentos óptimos por sí mismos, sino que responden a los fines, adecuados a la situación, etcétera. Ver todo lo que se ha escrito, por ejemplo, contra el . . . parlamentarismo.

§ <150>. *Función cosmopolita de los intelectuales italianos. Risorgimento.* En el Risorgimento se tuvo el último reflejo de la "tendencia histórica" de la burguesía italiana a mantenerse en los límites del "corporativismo": el no haber resuelto la cuestión agraria es la prueba de este hecho. Representantes de esta tendencia son los moderados, tanto neogüelfistas (en ellos —Gioberti— se muestra el carácter universalista-papal de los intelectuales italianos que se plantea como premisa del hecho nacional) como los cavourianos (o economistas-prácticos, pero al modo del hombre de Guicciardini, o sea orientados sólo a su "particular": de ahí el carácter de la monarquía italiana). Pero los rastros del universalismo medieval se encuentran también en Mazzini, y determinan su fracaso político; porque si al neogüelfismo sucedió en la corriente moderada el cavourismo, el universalismo mazziniano en el Partido de Acción no fue prácticamente superado por ninguna formación política orgánica y por el contrario quedó un fermento de sectarismo ideológico y por lo tanto de disolución.

§ <151>. *Lingüística.* Importancia del texto de Enrico Sicardi *La lingua italiana in Dante*, editado en Roma por la Casa Ed. "Optima" con prefacio de Francesco Orestano. No he leído la reseña de G. S. Gargàno ("La lingua nei tempi di Dante e l'interpretazione della poesia") en el *Marzocco* del 14 de abril de 1929.[1] Sicardi insiste en la necesidad de estudiar las "lenguas" de los diversos autores, si se quiere interpretar exactamente su mundo poético No sé si todo lo que escribe Sicardi es exacto

y especialmente si es posible "históricamente" el estudio de las lenguas "particulares" de los autores individuales, ya que falta un documento
75 esencial: un amplio testimonio de la lengua hablada en tiempos de | cada uno de estos escritores individuales. Sin embargo, la exigencia metodológica de Sicardi es justa y necesaria (recordar en el libro de Vossler, *Positivismo e idealismo en la lingüística*, el análisis estético de la fábula de La Fontaine del cuervo y la zorra y la errónea interpretación de "son bec" debida a la ignorancia del valor histórico de "son").[2]

§ <152>. *Utopías, novelas filosóficas, etcétera.* El libro de Samuel Butler *Erewhon*, traducido por G. Titta Rosa, Casa Ed. Alberto Corticelli, Milán, 1928. Erewhon es el anagrama de la palabra inglesa *Nowhere*, "en ninguna parte", utopía. La novela fue escrita en 1872, es una sátira de la cultura de la época: darwinismo, schopenhauerismo, etcétera (cfr. la reseña de Adolfo Faggi, "Erewhon" en el *Marzocco* del 3 de marzo de 1929).[1]

§ <153>. *Literatura popular.* Novelas y poesías populares de Ferdinando Russo (en dialecto napolitano).[1]

§ <154>. *Los sobrinitos del padre Bresciani. Cardarelli y la* Ronda. Nota de Luigi Russo sobre Cardarelli en la *Nuova Italia* de octubre de 1930. Russo encuentra precisamente en Cardarelli el tipo (moderno-fósil) de lo que fue el abad Vito Fornari en Nápoles en comparación con De Sanctis. Diccionario de la Crusca. Contrarreforma, Academia, reacción, etcétera.[1]

Sobre la *Ronda* y sobre las alusiones a la vida práctica del 19-20-21, confrontar Lorenzo Montano, *Il Perdigiorno*, Edizione dell'Italiano, Bolonia, 1928 (están recopiladas en el librito las notas [de actualidad] de Montano publicadas por la *Ronda*).[2]

§ <155>. *Los sobrinitos del padre Bresciani.* La *Fiera Letteraria* en el número del 9 de septiembre de 1928[1] publicó un manifiesto "Per un' unione letteraria europea", firmado por cuatro semanarios literarios: *Les Nouveles Littéraires*, de París, *La Fiera Letteraria* de Milán, *Die Literarische Welt* de Berlín, *La Gaceta Literaria* de Madrid, en el que se anunciaba una cierta colaboración europea entre los literatos afiliados a estas cuatro revistas y los de otros países europeos, con convenciones anuales, etcétera. En lo sucesivo no volvió a hablarse de ello.

§ <156>. *Folklore.* Una división o distinción de los cantos popula-
res realizada por Ermolao Rubieri: 1o.] los cantos | compuestos por el 75 bis
pueblo y para el pueblo; 2o.] los compuestos para el pueblo pero no por
el pueblo; <3o.>] aquellos no escritos ni por el pueblo ni para el pue-
blo, sino adoptados por éste por ser conformes a su manera de pensar y
sentir.[1]

Me parece que todos los cantos populares pueden y deben reducirse a esta tercera categoría, porque lo que caracteriza al canto popular, en el cuadro de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial: ahí y sólo ahí hay que buscar la "colectividad" del canto popular, y del pueblo mismo. De ahí se derivan otros criterios de investigación del folklore: que el pueblo mismo no es una colectividad homogénea de cultura, sino que presenta estratificaciones *culturales numerosas, diversamente combinadas, que en su pureza no* siempre pueden ser identificadas en determinadas colectividades populares históricas: ciertamente, sin embargo, el mayor o menor grado de "aislamiento" histórico de estas colectividades da la posibilidad de una cierta identificación.

§ <157>. *Sicilia.* En los *Studi Verghiani* dirigidos por Lina Perrone se ha publicado (en los primeros números) un ensayo de Giuseppe Bottai sobre Giovanni Verga político, cuyas conclusiones generales me parecen exactas: es decir, no obstante algunas apariencias superficiales, Verga no fue nunca ni socialista, ni demócrata, sino "crispino" en sentido amplio (el "crispino" lo pongo yo, porque en el ensayo de Bottai leído por mí por haber sido publicado en *L'Italia Letteraria* del 13 de octubre de 1929, no se menciona): en Sicilia los intelectuales se dividen en dos clases generales: crispinos-unitaristas y separatistas-demócratas, separatistas de tendencia, se entiende. Durante el proceso Nasi, artículo de Verga en el periódico *Sicilia* del 1o. de noviembre de 1907, "en el que se demostraba la falsedad de la tesis tendiente a sostener que la revolución siciliana del 48 fue de independencia y no de unidad" (es de señalarse que en 1907 era necesario combatir esta tesis). En 1920 un tal Enrico Messineo fundó (¿o quiso fundar?) un periódico, *La Sicilia Nuova*, "que pretendía propugnar la autonomía siciliana"; invitó a Verga a colaborar y Verga
le escribió: "soy italiano | ante todo y por ello no autonomista".[1] (Este 76
episodio del diario de Messineo debe ser investigado).

§ <158>. *Lorianismo. La altimetría, las buenas costumbres y la inteligencia.* En la "utopía" de Ludovico Zuccolo *Il Belluzzi* [o la *Ciudad feliz*] reeditado por

Amy Bernardy en las "Curiosidades literarias" del editor Zanichelli (que no es precisamente una utopía, porque se habla de la república de San Marino), se alude ya a la teoría loriana de las relaciones entre la altimetría y las costumbres de los hombres.[1] Zuccolo sostiene que "los hombres de ánimo débil o de cerebro obtuso se unen más fácilmente para consultar los negocios comunes": ésta sería la razón de la solidez de los ordenamientos de Venecia, de los suizos y de Ragusa, mientras que los hombres de naturaleza vivaz y aguda como los florentinos, tienden a competir, o a ocuparse "de sus intereses privados sin ocuparse para nada de los públicos". ¿Cómo explicarse entonces que los sanmarineses, de naturaleza vivaz y aguda, hayan conservado durante tantos siglos un gobierno popular? Porque en San Marino la sutileza del aire, que hace a los cuerpos sanos y vigorosos, produce también "espíritus puros y sinceros". Es cierto que Zuccolo habla también de las razones económicas, o sea de la mediocridad de las riquezas individuales, por lo que el más rico "tiene poca ventaja" y al más pobre no le falta nada. Esta igualdad es asegurada por buenas leyes: prohibición de la usura, inalienabilidad de las tierras, etcétera.

Parece ser que Zuccolo escribió también una auténtica "utopía", *La República de Evandria,* situada en una península en las antípodas de Italia que, según Gargàno (*Marzocco* 2 de febrero de 1930), "Un utopista di senso pratico", tendría un vínculo con la *Utopía* de T. Moro y por consiguiente habría originado el *Belluzzi*.[2]

Cfr. *Cuaderno 28* (III), pp. 17-18.

§ <159>. *Risorgimento. Los primeros jacobinos italianos.* Cfr. Giulio Natali, *Cultura e poesia in Italia nell'età napoleonica.* Estudios y ensayos. Turín, Sten, 1930. (El *Rapporto a Carnot* tiene un ensayo especial muy interesante.)[1]

§ <160>. *Renacimiento.* Es muy importante el libro de Giuseppe Tof-
76 bis fanin, *Qué fue el humanismo. El | Risorgimento de la antigüedad clásica en la conciencia de los italianos entre los tiempos de Dante y la Reforma,* Florencia, Sansoni (Biblioteca histórica del Renacimiento).[1] Toffanin capta hasta cierto punto el carácter reaccionario y medieval del humanismo: "Aquel particular estado de ánimo y de cultura al que en Italia, entre los siglos XIV y XVI se da el nombre de humanismo, fue una *revancha* y representó al menos durante dos siglos, una *barrera* contra cierta inquietud heterodoxa y romántica que existía en germen antes, en la era comunal, y logró más tarde ventaja en las reformas. Fue una conciliación espontánea de elementos ideales discordantes, y aceptación de límites antifilosófica por excelencia: pero esta misma antifilosofía, una vez pensada y aceptada, es también una filosofía".[2] Cfr. el artículo de Vittorio

Rossi ya analizado,[3] que en parte acepta la tesis de Toffanin, pero para combatirla mejor. Me parece que la cuestión de qué fue el humanismo no puede ser resuelta más que en un cuadro más comprensivo de la historia de los intelectuales italianos y de su función en Europa. Toffanin ha escrito también un libro sobre el *Fine dell'Umanesimo* y el libro sobre el *Cinquecento* en la Colección Vallardi.[4]

§ <161>. *Nociones enciclopédicas. Áscaro.** Así eran llamados los diputados de las mayorías parlamentarias sin programas y sin orientación, o sea diputados siempre prontos a defeccionar. El atributo estaba vinculado a las primeras experiencias hechas en Eritrea con tropas indígenas mercenarias. Así, la palabra *crumiro*** está ligada a la ocupación, por parte de Francia, de Túnez, hecha con el pretexto de rechazar a las tribus de krumiros que desde Túnez penetraban en Argelia a hacer razzias; sería interesante ver quién hizo entrar la palabra en el vocabulario de los sindicatos obreros.

Cfr. *Cuaderno 26* (XII), p. 11.

* *Áscaro*: soldado eritreo. [T.]
** *Crumiro*: obrero que trabaja durante una huelga. [T.]

Apéndice

I. Descripción de los cuadernos

II. Notas

I. Descripción de los cuadernos

Cuaderno 3 (XX)

Cuaderno escolar a rayas (14.7 x 19.8), cada página de 21 líneas; cubierta en cartulina rígida, de color negro, dorso rojo, con guardas. Una etiqueta en el centro de la primera página de cubiertas lleva la inscripción: Gius, Laterza e figli, Bari; *en el espacio blanco de la etiqueta está indicado con lápiz azul el número de matrícula (7047)*. Falta la firma del director de la cárcel. Siempre en la primera página de cubiertas, otra etiqueta, pegada por Tatiana después de la muerte de Gramsci, lleva las siguientes anotaciones: "*Completo, de la p. 1 a la 160, XX*".

Cuaderno de 79 hojas, en total 158 páginas. Las hojas están numeradas a pluma sobre el texto, en tinta verde, y llevan el sello *Casa penal especial de Turi*. La cara de la segunda guarda está numerada con el número 80, pero no sellada (y no llenada por Gramsci).

El cuaderno está enteramente escrito y comprende 166 parágrafos: 71 textos A y 95 textos B. De las 71 notas canceladas (textos A) dos no fueron retomadas en otros cuadernos y son inéditas. Se trata del § 126 en la p. 66 ("La formación de las clases cultas italianas y su función cosmopolita") y del § 152 en la p. 73 bis ("'Spectator' = Mario Missiroli"). Resultan también inéditos los siguientes textos *B: § 19* ("El problema de los jóvenes"); § 22 ("Lorianismo"); § 23 ("Loria"); § 54 ("Emilio Bodrero"); § 110 ("La organización nacional"); § 128 ("Maquiavelo y Emanuele Filiberto"); § 160 ("Estructura económica italiana"); § 165 ("Italo Toscani").

Prosigue en este cuaderno, junto con la utilización de fuentes contemporáneas a la redacción de las notas, la revisión de revistas y publicaciones varias recibidas por Gramsci en los años precedentes. El inicio del cuaderno se remonta con toda probabilidad a los primeros meses de 1930, aunque las primeras fuentes citadas (primeros dos parágrafos) son dos artículos de las *Nouvelles Littéraires*, respectivamente del 12 de octubre y del 2 de noviembre de 1929. En la p. 9 bis, § 13, hay un elemento directo de fechado: a propósito de la *Vita di Cavour* de Panzini, publicada en *L'Italia Letteraria*, Gramsci escribe: "Hasta el día de hoy (30 de mayo de 1930) no ha sido publicada en forma de libro". Ulteriores elementos, indirectos, para el fechado son los siguientes: en la p. 13, § 19, se cita el libro de Mussolini, *Gli accordi del Laterano*, incluyéndolo en una lista de libros enviados a Tatiana el 15 de junio de 1930, según la indicación contenida en el Cuaderno 2 (XXIV), p. 163. Puesto que también los sucesivos § § 20 y 21 utilizan publicaciones comprendidas en la misma lista, puede establecerse la hipótesis de que este grupo de notas haya sido redactado con posterioridad a aquella fecha, y que sea fruto de una revisión de publicaciones de las que Gramsci se proponía deshacerse para hacer lugar a las

nuevas publicaciones que constantemente iba recibiendo. Los § § 100 y 101 en las pp. 57 bis-58 son probablemente muy poco posteriores a la fuente en ellos citada: *L'Italia letteraria* del 24 de agosto de 1930.

El § 154 en la p. 74 resulta escrito posteriormente al § 5 del Cuaderno 4 (XIII), p. 46 bis, como se desprende de una mención interna del mismo Gramsci.

Cuaderno 4 (XIII)

Cuaderno escolar a rayas (15 x 20.5 cm), cada página de 21 líneas; cubierta en cartulina rígida, forrada en tela, de color rojo, con guardas; en la primera página de cubierta una etiqueta sin indicaciones; el número de matrícula (*7047*) está en lápiz azul directamente sobre la cubierta. Falta la firma del director de la cárcel. Otra etiqueta, pegada por Tatiana después de la muerte de Gramsci, lleva las siguientes anotaciones: *"Completo de la p. 1 a la 160-XIII"*.

Cuaderno de 80 hojas y 160 páginas en total; cada hoja está numerada a pluma sólo sobre el texto, con tinta verde, y lleva el sello *Casa penal especial de Turi*; también numerada (81) y sellada, pero no llenada por Gramsci, está la cara de la segunda guarda.

El cuaderno está enteramente escrito, a excepción de los siguientes espacios en blanco: p. 7 bis (blanca, excepto las dos primeras líneas); p. 10 bis (últimas dos líneas en blanco); p. 80 bis (últimas cuatro líneas en blanco).

Este cuaderno consta de 97 parágrafos: 75 textos A y 22 textos B. Tres de las 75 notas canceladas (textos A) no reaparecen en otros cuadernos y resultan inéditas. Se trata del § 4 en la p. 45 bis ("Maquiavelismo y marxismo"), que por lo demás fue reexaminado y desarrollado en varias notas, incluso en este mismo cuaderno; del § 57 en la p. 34 ("Vincenzo Cuoco y la revolución pasiva"); y del § 58 en la p. 34 ("Literatura popular. Atkinson N."). También inédito es un texto B, el § 61 en las pp. 35-35 bis ("Filosofía-ideología, ciencia-doctrina").

El cuaderno se presenta subdividido en cuatro bloques, según este orden: de la p. 1 a la p. 7 bis un primer grupo de notas reunidas bajo el título, dado por Gramsci, *El canto décimo del Infierno* (diez notas con signo de parágrafo, precedidas de una nota introductoria); de la p. 8 a la p. 10 bis, siete notas de temas diversos sin título general; de la p. 11 a la p. 40 bis, veintinueve notas que aparecen vinculadas a la primera y más larga entre ellas, titulada *Los intelectuales*; de la p. 41 a la p. 80 bis, cuarenta y ocho notas agrupadas bajo el título general *Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo. Primera serie*. Esta sucesión exterior, sin embargo, no corresponde al orden de redacción del cuaderno, como resulta de una serie de pruebas internas. En la p. 17 Gramsci anota: "escribo en noviembre de 1930". En la p. 61 escribe: "hasta hoy septiembre de 1930". En la p. 14 hay una remisión a la p. 67.

Por lo que respecta al grupo de notas con el que se inicia el cuaderno (*El canto décimo del Infierno*), parece haber sido escrito entre fines de 1931 y los primeros meses de 1932. Las primeras dos notas (§ § 78 y 79 del texto) deben relacionarse con una carta a Tania del 20 de septiembre de 1931 (cfr. *LC*, 489-93) y son probablemente inmediatamente anteriores a esa fecha.

En las pp. 6-5 bis (§ 86 del texto) se transcribe parte de una carta de Umberto Cosmo a Piero Sraffa que llegó a manos de Gramsci por intermedio de Tania. La carta fue fechada el 29 de diciembre de 1931 (cfr. *LC*, 593), pero Gramsci debió de recibirla en la cárcel en los primeros meses de 1932, como se desprende de su hipótesis respecto a la fecha.

El grupo de notas de temas variados entre la p. 8 y la p. 10 bis utiliza fuentes de 1932 y basándose en la primera de las fuentes citadas (*La Civiltà Cattolica* del 20 de agosto de 1932) parece que debió de ser redactado en la segunda mitad de aquel año.

Recapitulando, el cuaderno fue comenzado con toda probabilidad a partir de la p. 41 con las notas agrupadas bajo el título *Apuntes de filosofía*, etcétera. Gramsci trabajaba aún en el Cuaderno 3 (XX), según se desprende de la remisión contenida en el § 154 de este cuaderno al § 5 del 4 (XIII). La fecha de comienzo es anterior a mayo de 1930: en el § 6 de la p. 47, en efecto, Gramsci cita pasajes del libro de R. Ardigò, *Scritti vari*, que está incluido en una lista de libros enviados a Tania el 20 de mayo de 1930, según la indicación contenida en el Cuaderno 1 (XVI), p. 95; en el parágrafo inmediatamente anterior se cita *L'Italia Letteraria* del 6 de abril de 1930. El § 31 de la p. 61 corresponde a septiembre de 1930, según la anotación del mismo Gramsci. En el § 38 se cita el número de la *Rassegna Settimanale della Stampa Estera* del 21 de octubre de 1930; en el § 42 el fascículo de *Nuovi Studi* de septiembre-octubre de 1930.

El bloque de notas redactadas entre la p. 11 y la p. 40 bis, debió de iniciarse en noviembre de 1930, de acuerdo a la anotación de Gramsci de la p. 17 (§ 49 del texto). Entre 1931 y 1932 el cuaderno fue completado con los dos bloques de notas redactadas entre la p. 1 y la p. 10 bis.

La numeración de los parágrafos en el texto sigue el orden de redacción establecido del modo arriba indicado.

Cuaderno 5 (IX)

Cuaderno escolar a rayas (14.7 x 19.8 cm), cada página de 21 líneas; cubierta de cartulina rígida, de color negro, dorso amarillo, con guardas; una etiqueta en la primera página de la cubierta lleva la inscripción: Gius. Laterza e figli, Bari. Mismas características externas que el Cuaderno 3 (XX). En el espacio blanco de la etiqueta está escrito en lápiz negro el número de matrícula (*7047*); otra etiqueta, pegada por Tatiana después de la muerte de Gramsci, lleva la siguiente anotación: "*Completo de la p. 1 a la 152-IX*".

En la parte superior de la primera guarda están impresos dos sellos, el de la cárcel y el del director; bajo este segundo sello está estampada una firma de difícil lectura (probablemente de un sustituto).

Cuaderno de 76 hojas y en total 152 páginas. Las hojas están numeradas con pluma sólo en la parte superior con tinta azul y llevan el sello *Casa penal especial de Turi*; la cara de la segunda guarda está numerada (77), pero no timbrada ni llenada por Gramsci.

El cuaderno está enteramente escrito; no hay espacios en blanco a excepción de una línea y media al final de la última carilla. Comprende 161 notas: 16 textos A y 145 textos B. Son inéditos los siguientes textos B: § 33, p. 18 bis ("M. Ickowicz, *La littérature à la lumière du materialisme historique*"); § 45, p. 23 ("Enrico Castellani, 'La libertà del mare' "); § 49, p. 23 bis ("Bernardo Sanvisenti, 'La questione delle Antille' "); § 75, p. 39 bis ("Maggiorino Ferraris y la vida italiana desde 1882 hasta 1926"); § 107, pp. 52 bis-53 ("Italia y Palestina"); § 111, p. 53 bis ("La Academia de Italia"); § 112, p. 5 bis ("Carlo Schanzer"); § 142, p. 72 bis ("Novelas filosóficas, utopías, etcétera").

Se recogen en este cuaderno notas de temas variados que son el fruto de una revisión sistemática de publicaciones recibidas por Gramsci en la cárcel en los años anteriores a la redacción. Por el método de trabajo seguido por Gramsci en éste y en otros cuadernos del mismo periodo debe tenerse presente lo que escribe en una carta a Tania del 17 de noviembre de 1930: "Por ahora no debes mandarme libros. Los que tienes, guárdalos, y espera a que yo te avise para enviarlos. Primero quiero desembarazarme de todas las viejas revistas que he acumulado desde hace 4 años: antes de mandarlas las reviso para tomar notas sobre los asuntos que más me interesan y naturalmente esto me quita buena parte de la jornada, porque las notas de erudición van acompañadas de llamadas, de comentarios, etcétera" (*LC*, 378). Entre las fuentes más frecuentemente utilizadas por Gramsci en este cuaderno están *La Civiltà Cattolica* (años 1928-29) y la *Nuova Antologia* (1929).

Único elemento directo para fechar el cuaderno es una anotación incidental

de Gramsci en la p. 9 (§ 14): "hasta hoy (octubre de 1930)". El cuaderno debió ser comenzado precisamente por esta fecha.

En el § 105, p. 51 bis, hay una remisión interna a notas sobre los intelectuales dispersas en otros cuadernos, la referencia alude con toda probabilidad al Cuaderno 4 (XIII), § 21, y al Cuaderno 6 (VIII), § 49.

El § 146 resulta seguramente escrito en 1931: Gramsci tiene presente un artículo de la *Nuova Antologia* del 16 de agosto de aquel año.

El § 160 está basado en la lectura del libro de G. Toffanin, *Che cosa fu l'Umanesimo,* pedido en una carta a Tania del 23 de noviembre de 1931 (*LC*, 529); el parágrafo, por lo tanto, debe de ser de fines de 1931 o, más probablemente, de principios de 1932.

II. Notas

Siglas utilizadas en las notas

LC	*Lettere del carcere*, Einaudi, Turín, 1965.
MS	*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, ibid., 1948.
INT	*Gli intellettuali e l'organizacione della cultura*, ibid, 1949.
R	*Il Risorgimento*, ibid., 1949.
MACH	*Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, ibid., 1949.
LVN	*Letteratura e vita nazionale*, ibid., 1950.
PP	*Passato e presente*, ibid., 1951.
SG	*Scritti giovanili (1914-1918)*, ibid., 1958.
SM	*Sotto la Mole (1916-1920)*, ibid., 1960.
ON	*L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, ibid., 1954.
SF	*Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922)*, ibid., 1966.
CPC	*La costruzione del partido comunista (1923-1926)*, ibid., 1971.
DC	Descripción de los cuadernos.
FG	Libros de Gramsci depositados en el "Fondo Gramsci", sin contraseñas carcelarias.
FG, *C. carc.**	Libros del "Fondo Gramsci", con contraseñas carcelarias.
G. Ghilarza	Libros de Gramsci depositados en Ghilarza, sin contraseñas carcelarias.
G. Ghilarza, *C. carc.*	Libros de Gramsci depositados en Ghilarza, con contraseñas carcelarias.

* La mayor parte de estos libros lleva el sello de la cárcel de Turi, el número de matrícula de Gramsci (7047) y la firma del director. Puesto que durante la prisión de Gramsci en Turi se sucedieron en la cárcel cuatro directores, la firma del director permite establecer el periodo en que el libro fue recibido por Gramsci. La sigla FG, *C. carc.* es completada, por consiguiente, con las siguientes indicaciones:

Turi I: firma del director G. Parmegiani, fallecido el 16 de marzo de 1929: corresponde al periodo comprendido entre el 19 de julio de 1928, fecha de la llegada de Gramsci a Turi, y fines de febrero de 1929.
Turi II: firma del sustituto de Parmegiani o del nuevo director G. Gualtieri, en servicio en Turi desde el 31 de mayo de 1929 hasta el 24 de noviembre de 1930: corresponde al periodo comprendido entre marzo de 1929 y noviembre de 1930.
Turi III: firma del director V. Azzariti, en servicio en Turi desde noviembre de 1930 hasta el 18 de marzo de 1933: corresponde a ese periodo.

Turi IV: firma del director P. Sorrentino, en servicio en Turi desde el 18 de marzo de 1933: corresponde al periodo comprendido entre esa fecha y el 19 de noviembre de 1933, fecha de la partida de Gramsci de Turi.

Turi, falta la firma del director: corresponde a aquellos libros, con el sello de la cárcel de Turi y el número de matrícula de Gramsci, pero no consignado a Gramsci por la oposición del director. Es probable que estos libros le fuesen consignados a Gramsci en el momento de su partida de Turi.

Milán: libros consignados a Gramsci durante el periodo de su detención en la cárcel de Milán. Algunos de estos libros llevan también la contraseña de la cárcel de Turi, y en este caso la circunstancia se ha señalado. Pero en otros casos tales libros resultan consignados a Gramsci, incluso en Turi, sin ulteriores indicaciones.

Son muy raros los libros con la contraseña de cárceles de tránsito (Palermo, Nápoles).

Cuaderno 3 (XX)

§ 1. "Los intelectuales franceses."
Texto B (ya en *INT*, 69-70).

[1] Pierre Mille, "Deux époques littéraires et d'angoisse: 1815-1830 et 1918-1930", en *Les Nouvelles Littéraires*, 12 de octubre de 1929 (año VIII, n. 365).

§ 2. "Julien Benda."
Texto B (ya en *INT*, 67-69).

[1] Cfr. Julien Benda, "Libres opinions: Comment un écrivain sert-il l'universel?", en *Les Nouvelles Littéraires*, 2 de noviembre de 1929 (año VIII, n. 368). Todo el parágrafo resume, y en algunos puntos copia al pie de la letra, este artículo de Benda; los comentarios de Gramsci están entre paréntesis.

[2] Cfr. Julien Benda, *La trahison des clercs*, ed. Grasset, París, 1927 [FG, *C. carc.*, *Turi II*].

[3] La comparación entre Croce y Benda se repite en el Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 41. IV y § 47 (en este último texto se recalcan las diferencias).

§ 3. "Intelectuales alemanes."
Texto B (ya en *INT*, 72-73).

[1] Todo el parágrafo es en parte resumen y en parte traducción literal de un artículo de André Levinson, "Jacob Wassermann et le procès de la Justice", en *Les Nouvelles Litteraires*, 19 de octubre de 1929 (año VIII, n. 366).

§ 4. "Emmanuel Berl."
Texto B (ya en *INT*, 70-71).

[1] Citas y resumen del discurso de Emmanuel Berl fueron tomados del texto publicado, junto con una crónica de la conmemoración de Émile Zola en Médan, de *Les Nouvelles Litteraires*, 12 de octubre de 1929, cit. También aquí se encuentran entre paréntesis los comentarios de Gramsci.

§ 5. "América."
Texto B (ya en *MACH*, 355-57).

[1] Cfr. Lamberti Sorrentino, "Latinità dell'America", en *L'Italia Letteraria*, 22 de diciembre de 1929 (año I, n. 38). Toda la continuación del parágrafo es un resumen, con citas, de este artículo; las intervenciones de Gramsci están entre paréntesis. Son también de Gramsci las cursivas de una de las citas.

§ 6. "¿Qué piensan los jóvenes?"
Texto B (ya en *R*, 220).

[1] Cfr. Mario Missiroli, "Filosofia della rivoluzione", en *L'Italia Letteraria*, 22 de diciembre de 1929, cit., en la sección "Calendario". En la misma sección, bajo el título "Opinioni di giovani", Missiroli siguió ocupándose de la misma publicación, en el número siguiente del semanario, 29 de diciembre de 1929 (año I, n. 39).

§ 7. "El pueblo (¡uf!) . . ."
Texto B (ya en *LVN*, 96-97).

[1] La cita del artículo de Ungaretti está tomada de *L'Italia Letteraria*, 3 de noviembre de 1929 (año I, n. 31), "Rassegna della stampa", ("Molti critici").

§ 8. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 33 (ya en *LVN*, 173-75).

[1] Cfr. Riccardo Bacchelli, *Il diavolo al Pontelungo*, 2 vol., Ceschina, Milán, 1927 [G. Ghilarza, *C. carc.*]. Figura en la lista de libros para enviar a Tatiana el 13 de marzo de 1930, en el Cuaderno 1 (XVI), p. 95 (cfr. DC), un juicio favorable sobre este libro se encuentra en la carta de Gramsci a Tania del 7 de abril de 1930 (cfr. *LC*, 335-36).

[2] La introducción de Orlo Williams a la novela de Bacchelli fue reproducida con el título "Il Bacchelli sul Tamigi" en la *Fiera Letteraria* del 27 de enero de 1929, cit.

[3] Cfr. nota 8 al § 32 del Cuaderno 1 (XVI).

[4] Riccardo Bacchelli colaboró realmente en *La Voce*, pero no es exacto que en alguna ocasión sustituyera a Prezzolini en la dirección del semanario. Durante cierto periodo (desde abril hasta octubre de 1912) en lugar de Prezzolini dirigió *La Voce* Giovanni Papini.

[5] Esta carta de Bacchelli está reproducida en el escrito de Williams citado más arriba en la nota 2.
[6] El ensayo de Francesco De Sanctis "L'uomo del Guicciardini" está incluido en el III volumen (pp. 28-49) de la ya citada edición de los *Ensayos críticos* que Gramsci tenía en la cárcel.
[7] Los comentarios entre paréntesis de Gramsci son dados aquí en cursivas para distinguirlos de los incisos del propio Bacchelli.

§ 9. "La Academia de los Diez."
Texto B (ya en *LVN*, 171).

[1] Cfr. Curzio Malaparte, "Una specie d'Accademia", en *La Fiera Letteraria*, 3 de junio de 1928 (año IV, n. 23).
[2] Cfr. Curzio Malaparte, "Coda di un'Accademia", en *La Fiera Letteraria*, 17 de junio de 1928 (año IV, n. 25).

§ 10. "Proudhon y los literatos italianos (Raimondi, Jahier)."
Texto A: retomado, con otra nota sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 34: "Jahier, Raimondi y Proudhon", cfr. en particular p. 48 (ya en *LVN*, 175).

[1] Cfr. Giuseppe Raimondi, "Rione Bolognina", en *La Fiera Letteraria*, 17 de junio de 1928, cit.
[2] Sobre el mismo tema de este parágrafo cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 94.

§ 11. "Americanismo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 22 (V), § 15: "Civilización americana y europea" (ya en *MACH*, 342-44).

[1] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 1o. de abril de 1929 (año I, n. 5): "Pirandello parla della Germania, del cinema sonoro e di altre cose" (correspondencia desde Berlín de Corrado Alvaro).

§ 12. "David Lazzaretti."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 1 (ya en *R*, 199-202).

[1] Los datos de las obras citadas en el texto fueron tomadas del artículo de Domenico Bulferetti, "David Lazzaretti e due milanesi", en *La Fiera Letteraria*, 26 de agosto de 1928, cit.

§ 13. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Alfredo Panzini: La vida de Cavour." Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 38, en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 32: "Alfredo Panzini", cfr. en particular pp. 37-38 (ya en *LVN*, 154-55).

1 El libro fue publicado en 1931: cfr. Alfredo Panzini, *Il conte di Cavour*, Mondadori, Milán, 1931 ("Le scie. Collana di epistolari, memorie, biografie e curiosità").

2 Sobre esta polémica de Panzini con *Il Resto del Carlino*, Gramsci vuelve a hablar en el § 38. La carta de Panzini, publicada en *L'Italia Letteraria* del 30 de junio de 1929 (año I, n. 13) respondía a una intervención aparecida en *Il Resto del Carlino* del 23 de junio, en la sección "Traversate", firmada "Lom". En ciertas expresiones usadas por Panzini a propósito de la "dictadura" de Cavour, el corresponsal del periódico de Bolonia había descubierto la probable intención de una alusiva confrontación polémica con Mussolini: "Hay que señalar además, de pasada, que ciertas frases contra la dictadura, ciertas frases de doble sentido sobre el modo de gobernar a los hombres y a los pueblos, ciertas pullas contra los jóvenes de hoy —jóvenes que, distinguido Panzini, estudian mucho y ciertamente más de lo que usted parece creer— dañan la seriedad y la serenidad de la obra, ya que escapan a una precisa determinación prestándose por el contrario a las más dispares interpretaciones, y de cualquier manera están mejor en boca de Benedetto Croce que en la de Alfredo Panzini". La respuesta de Panzini sobre este punto es recordada por Gramsci en el § 38.

3 La alusión, que Gramsci recuerda de memoria en forma aproximada, se halla contenida en un artículo de Luigi Russo, "Io dico seguitando. . .", en *La Nuova Italia*, 20 de enero de 1930 (año I, n. 1), pp. 1-12. Criticando "la moda de todas esas historias ruinmente 'noveladas' que están en boga también en Italia", Russo alude en particular a "vidas de Maquiavelo contadas como si se tratase de la historia de Pinocho o cualquier otro héroe por el estilo . . . Y más aún, vidas de Cavour descritas con las mismas gracias de estilo con que pueden contarse las aventuras de Gelsomino, bufón del Rey, y con alguna ratería inadvertida de aquellos Treitschke y de aquellos paléologue a cuyos trabajos debería sin embargo contraponerse el monumento histórico de hechura nacional".

§ 14. "Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas." Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 2: "Criterios metodológicos" (ya en *R*, 193).

§ 15. "Ettore Ciccotti." Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto del Cuaderno 11 (XVIII), § 9 (ya en *MACH*, 213-14).

[1] La reseña de Guido De Ruggiero está en *La Critica,* 20 de enero de 1930 (año XXVIII, fasc. 1), pp. 57-59. La de Mario Bernardi en *La Riforma Sociale,* noviembre-diciembre de 1929 (año XXXVI, fasc. 11-12), pp. 589-92.

[2] La indicación de Gramsci debe rectificarse. El ensayo de Ettore Ciccotti, "Elementos de 'verdad' y de 'certeza' en la tradición histórica romana", apareció en dos entregas en *Rivista d'Italia,* 15 de julio de 1927 (año XXX, fasc. VII), pp. 414-51, y 15 de agosto de 1927 (año XXX, fasc. VIII), pp. 585-616.

§ 16. "Desarrollo político de la clase popular en la Comuna medieval."
Texto A: retomado, junto con el sucesivo § 18, en un texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 4: "Algunas notas generales sobre el desarrollo histórico de los grupos sociales subalternos en la Edad Media y en Roma", cfr. en particular pp. 16-19 (ya en *R*, 193-95).

[1] Cfr. nota 2 al parágrafo precedente.

§ 17. "1917."
Texto B (ya en *R*, 224-25).

[1] Estas dos indicaciones bibliográficas fueron tomadas de una nota en la p. 70 del libro de Arrigo Serpieri, *La guerra e le classi rurali italiane* ("Publicazioni della Fondazione Carnegie per la Pace Internazionale"), Laterza, Bari-Yale University Press, New Haven, 1930 [FG, *C. carc.,* Turi II].

§ 18. "Historia de las clases subalternas."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 16, en el citado texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 4, cfr. en particular pp. 19-20 (ya en *R*, 195-96).

[1] Cfr. nota 2 al precedente § 15.

§ 19. "El problema de los jóvenes."
Texto B.

[1] Este libro, aunque no conservado entre los libros de la cárcel, fue visto por Gramsci en Turi: aparece en una lista de libros consignados a Tatiana el 15 de junio de 1930, según un apunte del Cuaderno 2 (XXIV), p. 163 (cfr. DC).

§ 20. "Documentos de la época."
Texto B (ya en *PP*, 226).

[1] Se trata de una publicación que Gramsci tuvo en Turi: está en la lista, ya citada en la nota 1 al parágrafo precedente, de los libros consignados a Tatiana el 15 de junio de 1930. La publicación, sin embargo, no se conserva entre los libros de la cárcel.

§ 21. "La diplomacia italiana antes de 1914."
Texto B (ya en *MACH*, 193).

[1] Cfr. Alessandro De Bosdari, "Lo scoppio della guerra balcanica visto da Sofia", en *Nuova Antologia,* 1o. de septiembre de 1927 (año LXII, fasc. 1331), pp. 90-98. Gramsci cita el principio del artículo.

[2] Cfr. Francesco Guicciardini, Ricordi, I: "Eso que dicen las personas espirituales de que quien tiene fe realiza cosas grandes y, como dice el Evangelio, el que tiene fe puede mover montañas, etcétera, es correcto porque la fe produce obstinación. La fe no es otra cosa que creer con opinión firme y casi certeza en las cosas que no son razonables, o si son razonables, creerlas con más resolución de la que manda la razón. El que se aferra a la fe se vuelve obstinado en aquello que cree, y avanza por su camino intrépido y resuelto, despreciando las dificultades y peligros, y dispuesto a soportar cualquier extremo; de donde resulta que, estando las cosas del mundo sometidas a mil azares y accidentes, puede nacer por muchos lados, al correr del tiempo, una ayuda inesperada para quien ha perseverado en la obstinación, la cual, siendo causada por la fe se dice correctamente: quien tiene fe etcétera..." Gramsci probablemente tenía presente la referencia a este pasaje contenido en el ensayo de De Sanctis "L'uomo del Guicciardini", en el III volumen de la citada edición de los *Saggi critici,* p. 40.

§ 22. "Lorianismo."
Texto B.

[1] Cfr. Cuaderno I (XVI), § 32.

[2] En realidad en 1925.

[3] Cfr. Vittorio Scialoja, "Giacomo Lumbroso", en *Nuova Antologia*, 16 de septiembre de 1927, cit., pp. 218-22. En el mismo artículo se recuerda que Lumbroso "fue también estudioso de historia y literatura moderna, especialmente versado en la historia napoleónica".

§ 23. "Loria."
Texto B.

[1] Esta indicación bibliográfica de los recuerdos de Loria fue tomada con toda

probabilidad de los anuncios publicitarios publicados (fuera de texto) por la *Nuova Antologia* en los números de agosto-septiembre-octubre de 1927 (o bien, en el mismo periodo, por *L'Italia che Scrive*).

§ 24. "Temas del Risorgimento. El separatismo siciliano."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 40: "Sicilia" (ya en *R*, 135-36).

[1] De una reseña sin firma publicada en la *Nuova Antologia*, 16 de octubre de 1927, cit., pp. 539-40. Una mención de Gramsci a la polémica entre Luigi Natoli y Benedetto Croce, repetida en el texto de la cita, está en el § 43 del Cuaderno 1 (XVI), p. 26 bis (cfr. también nota 11).

§ 25. "La función de los católicos en Italia (Acción Católica)."
Texto B (ya en *MACH*, 235-36).

[1] Todas las referencias de este parágrafo fueron tomadas del artículo de Gianforte Suardi, "Quando e come i cattolici poterono partecipare alle elezioni politiche", en *Nuova Antologia*, 1o. de noviembre de 1927 (año LXII, fasc. 1335), pp. 118-23.

§ 26. "América y Europa."
Texto B (ya en *MACH*, 360).

[1] Estas tesis de Samuel Gompers y los demás datos de este parágrafo fueron tomados del artículo, firmado Munitor, "Gli albori di un nuovo spirito sociale in America", en *Nuova Antologia*, 16 de noviembre de 1927 (año LXII, fasc. 1336), pp. 239-44.

§ 27. "El Príncipe Carlos de Rohan."
Texto B (ya en *INT*, 126).

[1] Las noticias de esta primera parte del parágrafo fueron tomadas de un artículo de A. Rovini, "Il 4o. Congresso Internazionale delle Unioni Intellettualli", en *Nuova Antologia*, 1o. de noviembre de 1927, cit., pp. 129-30.
[2] Los datos y la cita del libro de Karl Rohan (*Moskau. Ein Skizzenbuch aus Sowietrussland*, Braun, Karlsruhe, 1927) fueron tomadas de otro artículo de A. Rovini, "Un principe nella Russia bolscevica", en *Nuova Antologia*, 16 de diciembre de 1927 (año XLII, fasc. 1338), pp. 538-39.

§ 28. "Revistas tipo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 24 (XXVII), § 5: "Anuarios y almanaques" (ya en *INT*, 143).

[1] Gramsci vuelve sobre el significado de esta propuesta en un texto A del Cuaderno 4 (XIII), § 49, pp. 18-19, y en el correspondiente texto C del Cuaderno 12 (XXIX), § 1, p. 7. Un "anuario de la clase obrera" había sido ya proyectado por Gramsci hacia 1924, pero con características distintas a las aquí indicadas y más cercanas al tipo del *Almanaque Popular* del que Gramsci se ocupa en el Cuaderno 14 (I), § 60; véase el plan de trabajo esbozado a este propósito en la carta de Viena al Comité Ejecutivo del PCI, del 24 de diciembre de 1923. Cfr. *Rinascita*, 22 de enero de 1966 (año XXIII, n. 4), p. 23: "Les propongo a ustedes la compilación de una especie de anuario de la clase obrera que contenga, sucintamente, todo aquello que puede interesar a un miembro del partido o a un simpatizante; ya he hecho el plan para el contenido y he pensado incluso en la distribución del trabajo para los diversos capítulos. Podría salir en el segundo semestre de 1924 en un libro de 600 o 700 páginas. En una treintena de capítulos se podría dar: una reseña del movimiento político y sindical internacional; un examen de la situación italiana desde todos los puntos de vista (económico, político, militar, del trabajo, financiero, etcétera...). Una parte debería estar dedicada al marxismo y a su historia especialmente en Italia. Una parte a Rusia, a su organización política, a su situación económica, a la historia del partido bolchevique, etcétera... Un capítulo debería resumir la doctrina y la táctica de la Comintern, tal como se han venido desarrollando en los congresos, en los Ejecutivos ampliados y en las más importantes manifestaciones del Comité E(jecutivo). Pienso que después de tres años de guerra civil y, por tanto, de grandes dificultades para seguir sistemáticamente los periódicos y las publicaciones del partido, un gran número de obreros, especialmente entre los emigrados, estarían muy satisfechos de tener a su disposición un libro como éste del que les he esbozado el contenido".

§ 29. "El Catálogo de catálogos del libro italiano..."
Texto A: retomado, junto con el sucesivo § 30, en un texto C del Cuaderno 26 (XII), § 1: "Indicaciones bibliográficas" (ya en *PP*, 225).

[1] Estas indicaciones sobre el *Catálogo de los catálogos del libro italiano* fueron tomadas de una nota de Aldo Sorani en la sección "Bibliografías" ("Un repertorio della bibliografia italiana"), en *Il Marzocco*, 17 de junio de 1927 (año XXXIII, n. 25). Noticias sobre la publicación sucesiva de los suplementos de este *Catálogo* pueden haber sido obtenidas en anuncios publicados por la *Italia che Scrive*.

§ 30. "Otra publicación bibliográfica..."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 29, en el citado texto C del Cuaderno 26 (XII), § 1 (ya en *PP*, 225).

[1] La indicación fue tomada de una breve nota, "Un repertorio di publicazioni periodiche", publicada por *Il Marzocco,* 22 de julio de 1928 (año XXXIII, n. 30).

§ 31. "Revistas tipo."
Texto A: la primera frase es repetida, sin título, en un texto C del Cuaderno 24 (XXVII), § 6 (ya en *INT*, 137 nota); el último renglón (sobre Andrea Costa) no reaparece entre los textos C (ya editado sin embargo en *PP*, 223); la parte central del parágrafo (sobre Antonio Labriola) es retomada en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 70: "Antonio Labriola" (ya en *MS*, 79-81).

[1] Véase León Trotsky, *Mi vida. Ensayo autobiográfico*, ed. Juan Pablos, México, 1973, p. 131: "Conseguimos entrar de contrabando a la cárcel dos célebres folletos del viejo hegeliano marxista italiano Antonio Labriola, traducidos al francés, cuya lectura me entusiasmó. Labriola manejaba como pocos escritores latinos la dialéctica materialista en el campo de la filosofía de la historia, si bien en cuestiones políticas no podía enseñar nada. Bajo el brillante diletantismo de sus doctrinas, se ocultaban profundas verdades. Labriola despacha de un modo magnífico esa teoría de la complejidad de factores que reinan en el olimpo de la historia y presiden desde allí los destinos del hombre. A pesar de los treinta años transcurridos desde que le leí, todavía recuerdo perfectamente su argumentación y aquél su refrán constante de 'las ideas no se caen del cielo'. Al lado de este autor, ¡cómo palidecían los teóricos rusos como Lavrof, Mikailovsky, Kareief y otros apologistas de la teoría clásica!". Para tener en la cárcel este libro de Trotsky, Gramsci tuvo que seguir un largo procedimiento. En un primer momento, con una carta fechada el 25 de agosto de 1930, encargó a su hermano Carlo que iniciase el trámite necesario para ser autorizado a la lectura de este y otros libros "prohibidos". Pero la carta no fue cursada; pidió entonces que fuese transmitida al Ministerio de Justicia, el cual sin embargo confirmó la prohibición (cfr. *LC*, 363-66). Posteriormente, apelando al reglamento, Gramsci insistió en su solicitud, con una instancia al jefe del gobierno enviada en septiembre de 1930: el boceto de tal instancia está en el Cuaderno 2 (XXIV), pp. 159-60 (cfr. DC). El 1o. de diciembre de 1930 Gramsci advertía a Tatiana que la instancia había sido al fin acogida y encargaba a su cuñada que le hiciera expedir por la librería el libro de Trotsky (cfr. *LC*, 385). No está claro, sin embargo, si este parágrafo fue escrito después del 1o. de diciembre de 1930: ya que el precedente § 13 está fechado por el mismo Gramsci el 30 de mayo de 1930 y el subsiguiente § 32 resulta escrito antes del 2 de octubre de 1930.

[2] Cfr. Georgui Valentinovich Plejanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Editions Sociales Internationales, París, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi I].

[3] Cfr. Otto Bauer, *Le socialisme, la religion et L'Église*, Bruxelles, 1928 [FG, *C. carc.*, Turi I].

[4] Alusión al texto de Rosa Luxemburgo, "Stillstand und Fortschritt im Marxismus" (Estancamiento y progreso en el marxismo), publicado por primera vez en *Vorwärts* de Berlín el 14 de marzo de 1903, en ocasión del vigésimo aniversario de la muerte de Marx. Luxemburgo escribe en este artículo: "El tercer tomo del *Capital* debe considerarse sin duda como el complemento de la crítica marxiana del capitalismo. Sin el tercer tomo no se pueden comprender la particular ley dominante de la tasa de ganancia, la división de la plusvalía en ganancia, interés y renta, el efecto de la ley del valor en el interior de la competencia. Pero —y esto es lo esencial— todos estos problemas, por importantes que sean desde el punto de vista teórico, son sin embargo suficientemente indiferentes desde el punto de vista de la lucha de clases práctica. Para ésta el gran problema teórico era el *origen de la plusvalía*, o sea la explicación científica de la *explotación* así como la *tendencia* a la socialización del proceso de producción, o sea la explicación científica de los *fundamentos objetivos de la transformación socialista*. A ambos problemas responde ya el primer tomo, que deduce la 'expropiación de los expropiadores' como inevitable resultado final de la producción de la plusvalía y de la progresiva concentración de capitales. Con esto las necesidades teóricas auténticas del movimiento obrero quedaban satisfechas en sus líneas generales. Cómo se divide la plusvalía entre los grupos independientes de explotadores y qué modificaciones provoca la competencia en la producción con respecto a esta repartición, eran cosas que no representaban ningún interés inmediato para la lucha de clase del proletariado. Y por eso el tercer tomo del *Capital* ha seguido siendo hasta ahora para el socialismo un capítulo no leído. [. . .] Sólo en la medida en que nuestro movimiento entra en etapas más avanzadas y afronta nuevas cuestiones prácticas, es que acudimos de nuevo a la reserva conceptual marxiana, para elaborar y valorizar nuevos fragmentos aislados de su doctrina" (Rosa Luxemburg, *Scritti scelti*, a cargo de Luciano Amodio, Edizioni Avanti, Milán, 1963, pp. 262-64). Ciertamente Gramsci había leído este artículo de Rosa Luxemburgo, al cual se refiere también en otras notas, en una selección de escritos sobre Marx, a cargo de D. Riazanov: *Karl Marx homme, penseur et révolutionnaire*, Editions Sociales Internationales, París, 1928.

§ 32. "Rendre la vie impossible."
Texto B (ya en *PP*, 139).

[1] Eugène D'Ors, *La vie de Goya*, NRF, Gallimard, París, 1928 [FG, *C. carc.*, Turi II]. Este título está incluido es una lista de libros consignados a Carlo el

2 de octubre de 1930, según una minuta del Cuaderno 2 (XXIV), p. 163 (cfr. DC).

[2] Cfr. D'Ors, *La vie de Goya*, cit., p. 54: "Huyendo de la Inquisición —al menos de la Inquisición difusa, que mata ella también 'haciendo la vida imposible'—, Goya abandonó Zaragoza y se fue a Madrid".

§ 33. "Algunas causas de error."
Texto B (ya en *MACH*, 161).

§ 34. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 37-38).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 127.

[2] Alusión al artículo de Benito Mussolini, "Preludio al Machiavelli", publicado en *Gerarchia*, abril de 1924 (año III, n. 4), ahora en *Opera omnia*, a cargo de E. y D. Susmel, cit., vol. XX, pp. 251-54. En este artículo, entre otras cosas, Mussolini escribía, exaltado "el agudo pesimismo de Maquiavelo frente a la naturaleza humana": "Es también evidente que Maquiavelo, juzgando a los hombres como los juzgaba, no se refería solamente a los de su tiempo, a los florentinos, toscanos, italianos que vivieron en el límite entre los siglos xv y xvi, sino a los hombres sin limitación de espacio ni de tiempo. Ha pasado bastante tiempo, pero si me fuera lícito juzgar a mis semejantes y contemporáneos, yo no podría de ningún modo atenuar los juicios de Maquiavelo. Debería, seguramente, agravarlos. Maquiavelo no se engañó y no engañó al Príncipe. La antítesis entre Príncipe y pueblo, entre Estado e individuo, es fatal en el concepto de Maquiavelo. Aquello que fue llamado utilitarismo, pragmatismo, cinismo maquiavélico, brota naturalmente de esta posición inicial. La palabra Príncipe debe entenderse como Estado. En el concepto de Maquiavelo el Príncipe es el Estado. Mientras los individuos tienden, impulsados por su egoísmo, al atomismo social, el Estado representa una organización y una limitación. El individuo tiende a evadirse continuamente. Tiende a desobedecer las leyes, a no pagar los tributos, a no hacer la guerra. Son pocos aquellos que —héroes o santos— sacrifican su propio yo en el altar del Estado [...]. Es por lo tanto inmanente, incluso en los regímenes tal como nos fueron confeccionados por la Enciclopedia —que pecaba, a través de Rousseau, de un exceso inconmensurable de optimismo— la disensión entre la fuerza organizada del Estado y el fragmentarismo de los individuos y de los grupos. Regímenes exclusivamente consensuales no han existido nunca, no existen, no existirán probablemente jamás".

[3] Cfr. Giuseppe Rensi, "La 'belva bionda' ", en *Rivista di Milano*, 5 de marzo de 1920, reeditado en *Principî di politica impopolare*, Zanichelli, Bolonia, 1920,

pp. 162-74· "El desorden y la profunda separación de los espíritus, dominante en el campo moral, se refleja en el campo económico. Resulta ya obvio para todos que la falta de coordinación en el campo del trabajo es completa. Agitaciones, huelgas continuas, pretensiones cada vez mayores e incesantes, apareciendo regularmente una nueva apenas la anterior ha sido satisfecha —este tumulto convulsivo, con el que resulta manifiesto que la clase obrera expresa, no ya su voluntad de mejoramientos económicos, sino ya decididamente su *voluntad de poder*— paralizan profundamente la industria y la producción. Y en consecuencia se hace también cada vez más obvio para todos que, o las huelgas, agitaciones, pretensiones, destruirán la armazón social, destruirán la delicada trama de interdependencia entre trabajo, necesidades, población, distribución de ésta, haciendo regresar a la humanidad a una economía primitiva; o bien hace falta aquí una autoridad que se imponga, que introduzca, necesariamente con la fuerza, el orden, la regularidad, la necesaria disciplina y subordinación del individuo a la sociedad y a las necesidades de ésta; es precisa una forma de coartación de los impulsos, de los caprichos, de las explosiones de los intereses individuales; o sea (si se quiere extremar la expresión) una forma de esclavitud, en cuanto ésta consiste en una presión que obliga al individuo a disponer de su tiempo y de su actividad no enteramente a su beneplácito. Y adviértase: después de que cesó la antigua esclavitud y servidumbre esta presión fue la que se introdujo automáticamente en el sistema del asalariado, en el hecho de que, estando los obreros faltos de cualquier otro medio de subsistencia, tenían para poder vivir que proporcionar un cierto trabajo rigurosamente determinado. Supuestamente desaparecido el asalariado, los obreros dueños de los medios de producción y de la industria, y al mismo tiempo detentadores de toda forma de poder, no se podrá evitar sustituir la presión automática que obliga al trabajo regular que el sistema del salario proporcionaba, con alguna otra especie de presión que dé el mismo resultado, esto es, de obligar a aquel trabajo regular, contra el que la índole de todos los hombres, si no es doblegada, ineluctablemente se rebela" (pp. 164-65). Ya en un artículo anterior, "Rivoluzioni di schiaveria" (incluido en el mismo volumen), Rensi había escrito: "Yo planteo la cuestión general así: el obrero —el hombre *en cuanto que trabaja*— ¿puede ser el patrón? Y la respuesta negativa me parece indudable. El trabajador —y esto se dice no sólo del trabajador manual, aquél que se supone que es el auténtico "proletario", sino de los trabajadores pertenecientes a las profesiones liberales y burguesas, médicos, ingenieros, abogados— al trabajador, digo, *en cuanto que trabaja*, es y no puede dejar de ser dependiente, sometido, *siervo* en alguna medida y manera de aquél que exige sus funciones. Es a éstos a quienes, en cuanto trabaja, enajena su actividad y su tiempo, o sea *su vida*. Éstos pueden y deben mandarle: deben poder, en los límites del trabajo, hacerle hacer *lo que él quiere*, y tener, al menos con el despido, el medio para obligarlo, siempre en los límites del trabajo, a obedecerlo. Aristóteles tenía perfectamente razón cuando sostenía la necesidad y

la eternidad de la esclavitud" (pp. 3-4). El libro *Principî di politica impopolare* estaba dedicado a Filippo Turati y llevaba en el frontispicio la siguiente cita de Maquiavelo: "Por el ejemplo de los Cónsules romanos que reconciliaron a los Ardeati, se nota el modo como se debe componer una ciudad dividida: el cual no es otro ni de otro modo se debe medicar, que matar a los cabecillas de tumultos" (*Discorsi*, libro III, cap. XXVII).

§ 35. "Giuseppe Rensi."
Texto A: retomado con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 10.

[1] Giuseppe Rensi (1871-1941) inició su colaboración en la *Crítica Sociale* en 1895; emigrado a Suiza en 1898, regresó a Italia en 1908.

[2] La alusión debe referirse a dos artículos de Giuseppe Rensi: "La ragione del male nella storia secondo Seneca e Renouvier", en *Nuova Rivista Storica*, mayo-agosto de 1929 (año XIII, fasc. III-IV), pp. 255-70; "neccesità e razionalità", ibid., enero-abril de 1930 (año XIV, fasc. I-II), pp. 21-28.* En este último artículo, polemizando con la tesis de la racionalidad de la historia, Rensi escribía: "Afirma un principio ético sólo quien niega la racionalidad de la historia. Porque, mientras quien admite esta última, está obligado a admitir que la racionalidad se encarna en los hechos injustos, monstruosos, atroces, de los que la historia pasada y presente está llena, y a reconocer tales hechos como racionales, quien la niega la niega precisamente porque ante su vivo y vigilante sentido ético tales hechos no consienten justificación (ni siquiera la de un pretendido bien que se alcanzaría mediante ellos, bien el cual siempre, por el contrario, podía perfectamente efectuarse sin aquellos hechos que con esto se pretende excusar). La niega, en suma, porque el sentido ético en él es insuprimible, y él pretende someter sin transición a su inicio los hechos, no a hacerlo plegarse ante los hechos y prescindir de los hechos. Sólo a un vigilante sentido ético como éste resalta la antítesis irreductible entre realidad histórica y eticidad, o sea entre historia y racionalidad. Sólo éste advierte que la historia no corresponde a la moral, no es como debería ser, no es racional. El grado de eticidad de un individuo se mide pues precisamente por el grado en que le resulta moralmente intolerable la historia, por la cantidad de motivos de condena y acusación que él siente que debe elevar contra ella o sea de la medida en que la siente irracional. La viveza del sentido de la irracionalidad de la historia es la piedra de toque de la eticidad personal" (p. 28).

[3] Giuseppe Rensi colaboró en el *Popolo d'Italia* desde 1915; intensificó su colaboración, con artículos de inspiración nacionalista, antisocialista y conservadora, en 1919-20-21 (pero no en 1923, habiéndose alejado del fascismo después de la marcha sobre Roma). Estos artículos se hallan recogidos, junto con escritos aparecidos en otros periódicos y revistas, en los libros *L'orma di Protagora*, Treves, Milán, 1920, y *Teoria e pratica della reazione politica*, Soc. Editoriale La Stampa

Commerciale, Milán, 1922.

[4] El VI Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Milán del 28 al 30 de marzo de 1926, dio lugar a una manifestación pública de antifascismo a consecuencia de un valeroso discurso del profesor Francesco De Sarlo sobre "L'alta cultura e la libertà". Comentando este Congreso, que luego fue suspendido por las autoridades fascistas, Giovanni Gentile, en un artículo publicado en el *Popolo d'Italia* del 14 de abril de 1926, atacaba entre otros también a Rensi, "ese filósofo alegre que enseña en Génova, y salta y baila y hace payasadas ante el público, demostrando hoy la verdad, mañana la falsedad de cualquier filosofía que caiga en sus manos, primero idealista, luego escéptico, más tarde dogmático, ayer filósofo de la autoridad y hoy de la libertad, sofista siempre y cerebro vano, aplaudido esta vez también él en Milán por su última farsa, del 'Materialismo crítico': como si dijéramos del círculo cuadrado". El artículo está reeditado en Giovanni Gentile, *Fascismo e cultura*, Treves, Milán, 1928 [FG, *C. carc.*, Turi I], pp. 103-9. Al ataque de Gentile, Rensi respondió con una carta al *Popolo d'Italia* (publicada por el mismo periódico el 16 de abril de 1926), donde reivindicaba sus antiguos méritos: "Cualesquiera que sean las opiniones del senador Gentile a mi respecto, me consuela el pensamiento de que la opinión ayer expresada por él no puede ser compartida por el *Popolo d'Italia*. De otra manera, ¿cómo habría sido posible que con fecha del 2 de noviembre de 1922 el director de este periódico me escribiese que, teniendo 'hoy más que nunca necesidad de buena colaboración' deseaba 'poder contar conmigo' para la continuación de la que yo había dado a este periódico durante el periodo bolchevique, cuando al menos las tres cuartas partes de aquellos que ahora colaboran ahí no se dignaban o no se atrevían a escribir en él?" Rensi recordaba también que el mismo Gentile, el año anterior, le había invitado a colaborar en la Enciclopedia Treccani.

§ 36. "Hechos de cultura."
Texto B (ya en *LVN*, p. 139).

[1] Cfr. sobre este episodio el precedente § 9.

[2] Las noticias sobre la representación de la farsa *Un'avventura galante ai bagni di Cernobbio* fueron tomadas de una carta de Carlo Volpati publicada por *Il Marzocco*, 4 de noviembre de 1928 (año XXXIII, n. 45), en la sección "Comentarios y fragmentos" "¿Fu Vincenzo Monti l'autore dell' 'Avventura galante'?"

§ 37. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 35; "Escritores 'técnicamente' católicos" (ya en *LVN*, 185).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 93.
[2] Cfr. nota 1 al citado § 93 del Cuaderno 1 (XVI).
[3] Sobre Paolo Arcari otro elemento de información se halla anotado en el texto C. Cfr. nota 2 al § 35 del Cuaderno 23 (VI).
[4] Una novela de Luciano Gennari, *L'Italie qui vient*, publicada en París en 1929, fue premiada por la Academia Francesa.
[5] Cfr. Filippo Crispolti, *Un duello*, novela, Treves, Milán, 1900.
[6] La alusión se refiere al libro de Mario Missiroli, *Date a Cesare (La politica religiosa di Mussolini con documenti inediti)*, Tipografía del Littorio, Roma, sf. (pero 1929) [FG, *C. carc.*, Turi *II*], citado explícitamente en el correspondiente texto C. El juicio de Missiroli se refiere en forma explícita a la pobreza de los estudios religiosos en Italia, pero toca también otros campos de la cultura católica italiana (cfr. ibid., pp. 391-99).
[7] Un severo juicio de Gramsci sobre la escritora católica María Di Borio aparece ya en una nota de 1916, en la sección "Sotto la Mole" del *Avanti!*. Aquí se subraya la francofilia de la Di Borio, "tan aburrida novelista como beatona predicadora de virtuosismo" (*SM*, 184).

§ 38. "Los sobrinitos del padre Bresciani. A. Panzini: La vida de Cavour."
Texto A: retomando, junto con el pecedente § 13, en el citado texto C del Cuaderno 23 (VI), § 32, cfr. en particular pp. 38-46 (ya en *LVN*, 155-61).

[1] Así comienza la primera parte de la *Vita di Cavour* de Alfredo Panzini, aparecida en *L'Italia Letteraria* del 9 de junio de 1929 (año I, n. 10). Las otras citas de este texto de Panzini fueron tomadas no sólo de la primera parte sino también de los capítulos siguientes, que Gramsci, al escribir este parágrafo, tenía evidentemente a la mano.
[2] Cfr. Ferdinando Martini, *Confessioni e Ricordi, 1859-1892*, Treves, Milán, 1928, pp. 152-53. Acerca de este episodio cfr. también el Cuaderno 6 (VIII), § 114. A pesar de no haberse conservado entre los libros de la cárcel, este volumen de Ferdinando Martini está entre aquellos que Gramsci tuvo durante algún tiempo en Turi; el título figura en una lista de libros enviados en depósito a sus parientes en 1932, en el Cuaderno 2 (XXIV), p. 164 (cfr. DC) Cfr. *LC*, 637.
[3] Lo que Gramsci recuerda como epistolario de D'Azeglio publicado por Bollea (y que en otra parte, en los Cuadernos, está vinculado a un "asunto Bollea") es en realidad un grupo de 56 cartas de Massimo D'Azeglio incluido en una recopilación más amplia de documentos epistolares del Risorgimento, publicada por primera vez por Ferdinando Gabotto en la revista *Il Risorgimento Italiano* de 1916 y aparecida después en forma de libro con el nombre de Bollea. Cfr. Luigi Cesare Bollea, *Una "silloge" di lettere del Risorgimento (di particolare attinenza all'alleanza franco-italiana, alla guerra del 1859 e alla spedizione dei Mille. 1839-1873)*, Bocca, Turín, 1919. En un artículo publicado

en el *Boletín Histórico-bibliográfico Subalpino* en 1912 (y seguramente ésta es una fuente de los recuerdos de Gramsci) Bollea tomaba posición a causa de las vicisitudes judiciales provocadas por la "*silloge*". Cfr. para esto, la nota 2 al Cuaderno 6 (VIII), § 46.

4 Cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 29.

5 Cfr. el precedente § 13, nota 2.

6 De la carta de Alfredo Panzini al director del *Resto del Carlino*, publicada, con el título de "Chiarimento", en *L'Italia Letteraria* del 30 de junio de 1929, cit., ya recordada por Gramsci en el precedente § 13.

7 Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 24, nota 8.

8 Una alusión a este juicio de Panzini sobre el padre Bresciani aparece ya en el Cuaderno 1 (XVI), § 24, p. 11 bis (cfr. la correspondiente nota 10).

9 En la entrevista de Bruers con Panzini, citada en el texto, sobre *L'Italia Letteraria* del 2 de junio de 1929 (año I, n. 9), hay una alusión a la traducción italiana del *Cavour* de Paléologue, que Gramsci conocía en el original francés —cfr. nota 8 al Cuaderno 23 (VI), § 32—, de la que se podía sacar la impresión de que el mismo Bruers había sido el traductor de este libro. Pero, en realidad, no fue Bruers quien tradujo al italiano la obra del escritor francés. Cfr. Maurice Paléologue, *Cavour*, única traducción italiana autorizada de Lyna Fioresi Dondini, Cappelli, Bolonia, 1929.

§ 39. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 97-98).

1 Gramsci tenía en la cárcel el libro del Instituto Central de Estadística, *Annuario statistico italiano*, año 1929, serie III, vol. III, Instituto Poligráfico del Estado, Roma, 1929 [FG, *C. carc.*, Turi II]. En este libro, que fue pedido por Gramsci en la carta a Tania del 25 de marzo de 1929 (cfr. *LC*, 266), se hallan reproducidos, entre otras cosas, los resultados del censo de los ejercicios industriales, realizado en Italia el 15 de octubre de 1927 (pp. 163-81). Falta sin embargo en esta publicación una distribución de los datos por ciudades y por centros industriales.

§ 40. "Reforma y Renacimiento."
Texto B (parcialmente ya en *R*, XIII).

1 El tema de la crítica al Risorgimento como "conquista regia", ya mencionado en el Cuaderno 1 (XVI), § 44, p. 40 bis, será retomado nuevamente por Gramsci en el Cuaderno 9 (XIV), § 89, en particular pp. 69-71, y § 110, pp. 85 bis-86 bis.

2 Cfr. nota 23 al Cuaderno 1 (XVI), § 44.

3 De la revista *Conscientia* de Giuseppe Gangale, Guido Mazzali había sido

colaborador asiduo, sobre todo en 1925 y en 1926. Gramsci se refiere probablemente al artículo "Engels e l'anabattismo" (*Conscientia*, 31 de octubre de 1925, año IV, n. 44) en el que Mazzini reprochaba a Engels el haber subestimado la importancia de la reforma ("Si los adversarios de Münzer habían reducido *aceleradamente a Dios a un hombrecito pintado*, Engels lo despojó despreocupadamente de todo atributo . . . Dominado totalmente por la tesis de que en la base de cada movimiento histórico se halla siempre un hecho económico, no tuvo seguramente tiempo ni modo de entender en su justo valor la *Reforma* que se planteaba y se ponía en práctica como causa y efecto, a un mismo tiempo, de la civilización capitalista que apremiaba"). Con Mazzali había polemizado Gramsci en un artículo de *L'Unità* del 29 de septiembre de 1926 (cfr. *CPC*, 442-44), tomando como base una declaración del propio Mazzali, publicada en *Tesi ed amici del nuovo protestantesimo* (publicación de "Conscientia" a cargo de la Casa Editora "Bilychnis"), Roma, 1926 [FG], p. 38: "Confío en lograr encuadrar la praxis marxista en una austera concepción de la vida que de Dios descienda y a Dios ascienda". Para la sucesiva evolución de esta polémica de Gramsci cfr. *CPC*, 444-45.

[4] Cfr. Thomas G. Masaryk, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, trad. de Ettore Lo Gatto, 2 vol., Instituto Romano Editorial, Roma, 1925 (una edición anterior de la misma traducción había aparecido ya en Nápoles, realizada por el editor Ricciardi, en 1922).

§ 41. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 36: "Criterios metódicos" (ya en *LVN*, pp. 19-21).

[1] Cfr. Ford, *Ma vie et mon oeuvre*, cit., pp. VII-XVI (prefacio de Victor Cambon). Cfr. también Cuaderno 15 (II), § 53 y nota 1.

§ 42. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 59-61).

[1] Alusión a la reunión organizada clandestinamente en Florencia en noviembre de 1917, en casa del abogado Mario Trozzi, por la fracción maximalista del PSI, en la que Gramsci participó en representación de los socialistas turineses (cfr. Paolo Spriano, *Torino operaia nella grande guerra*, Einaudi, Turín, 1960, pp. 285-88). Durante esta reunión, a la acusación de bergsonismo que se le hizo en aquella ocasión, alude Gramsci también en el Cuaderno 11 (XVIII), § 12, p. 21 bis. Una referencia a la participación de Gramsci en la reunión de Florencia aparece ya en un artículo del *Ordine Nuovo* del 1o. de marzo de 1921, "A Bruno Buozzi" (ahora en *SF*, 84). Otra alusión a la reunión de Florencia aparece en la intervención de Gramsci en una reunión de un Ejecu-

tivo general (junio de 1923) de la Internacional Comunista (cfr. *CPC*. 449). La acusación de bergsonismo contra el grupo de *Ordine Nuovo* había sido apoyada también por Claudio Treves: cfr. *ON*, 489-91.

2 Gramsci alude aquí a las discusiones en torno a la constitución de los Soviets (Consejos) que tuvieron lugar en 1920 dentro del PSI y a la posición adoptada en tales discusiones por los socialistas boloñeses, y en particular por Ercole Bucco (responsable de la Cámara Confederal del Trabajo). La discusión se inició sobre la base de un proyecto Bombacci para la constitución de los Soviets en Italia, publicado en *Avanti!* del 23 de enero de 1920. El *Ordine Nuovo* tomó posición en contra del proyecto Bombacci con un artículo de Palmiro Togliatti ("La formazione dei Soviet in Italia") publicado en dos capítulos, en el n. 37 (14 de febrero) y en el n. 40 (13 de marzo); en el n. 38 (21 de febrero), *Ordine Nuovo* había publicado también un artículo de Ercole Bucco, "I Consigli a Bologna", en el cual, sin embargo, las posiciones del autor resultaban muy difusas. Sobre el problema de la creación de los Soviets, Bucco presentó más tarde una relación a la Asamblea de la Unión Socialista Boloñesa, que discutió la cuestión en las jornadas del 3 y del 10 de abril de 1920 (una síntesis del debate y los textos de las deliberaciones fueron publicadas en el órgano de la federación provincial socialista, *La Squilla*, en el número del 14 de abril de 1920). Al término de la Asamblea fue aprobado un orden del día Bucco, que coincidía en sustancia, salvo variaciones formales, con la moción que sería aprobada poco después, por mayoría, por el Consejo Nacional del PSI, celebrado en Milán del 18 al 22 de abril; el texto de esta moción, donde se habla explícitamente de un "soviet urbano", fue publicado en la revista *Comunismo*, 1-15 de mayo de 1920 (año I, n. 15), pp. 1029-30. De la constitución del Soviet en Bolonia se discutió también, en los días 14 y 15 de abril de 1920, en el congreso provincial socialista de Bolonia, donde fue votado un orden del día formado por Alvisi y Bucco (cfr. *La Squilla*, 17 de abril de 1920; un informe también en *Il Resto del Carlino* del 16 de abril de 1920).

3 "Discurso de la expiación" fue llamado el discurso pronunciado por Claudio Treves en la Cámara de Diputados el 30 de marzo de 1920. Después de haber afirmado, al principio del discurso, dirigiéndose a los diputados liberales: "La crisis está precisamente aquí, lo trágico es precisamente esto, que ustedes no pueden aún imponernos su orden y nosotros no podemos todavía imponerles el nuestro." Treves concluía: "La crisis del régimen. Esto es: el discurso se cierra evidentemente como un ciclo en el mismo punto en que comenzó. La crisis, la fiebre, la inquietud, las masas agitadas, la impotencia de los ordenamientos económicos para nutrir a los hombres, y de los gobiernos para hacer la paz: ¡el desastre! Ustedes quisieran que eso fuera pronto: 'haced la revolución —se nos dice— o dejadnos tranquilos'. ¡Ni una cosa ni otra! La revolución es una era, no un día, tiene los aspectos de un fenómeno de la naturaleza: erosiones lentas, derrumbes rápidos. Estamos en plenitud y

así permaneceremos por muchos años. Día por día, episodio por episodio, épico o ridículo, desastrado o sublime, con muchas cosas que no comprendemos y que ustedes tampoco comprenden. ¡Pero sí, quisieran acabar de una vez! No es el morir lo que os asusta, es este no vivir lo que os exaspera. Pero no está en nuestra mano el abreviar los términos del Parto divino. Éste es terriblemente largo y penoso. Pero si es terriblemente largo y penoso también es necesario, porque es la consecuencia ineluctable de lo que ha sido hecho, y nadie puede hacer que lo que ha sido hecho, no esté hecho. ¡He aquí el inexorable corolario del crimen! ¡Sí, oh señores, ésta es la expiación!" (cfr. Claudio Treves, *Come ho veduto la guerra*, 2a. ed. Edizioni della Rassegna Internazionale, Milán, 1925, pp. 233-56). Ya en el informe de Gramsci al Consejo Nacional del PSI de mayo de 1920, este discurso de Treves fue juzgado como "una manifestación del pensamiento oportunista" (cfr. *ON*, 120-21). Sobre este tema vuelve Gramsci más adelante, en este mismo Cuaderno, en el § 44, p. 24 bis, y en el Cuaderno 11 (XVIII), § 12, pp. 21 bis-22; en este último pasaje en particular se aclara el sentido de la crítica de Gramsci: "Había una cierta grandeza sacerdotal en este discurso, un griterío de maldiciones, que debían petrificar de espanto y que por el contrario fueron un gran consuelo, porque indicaban que el sepulturero aún no estaba preparado y Lázaro podía resucitar."

4 "Pacto de alianza" había sido llamado el acuerdo estipulado el 29 de septiembre de 1918 en una reunión conjunta de la dirección del PSI y del comité directivo de la CGL; se había convenido en esta ocasión que las huelgas y las agitaciones nacionales de carácter político debían ser proclamadas y dirigidas por la dirección del partido, mientras que las huelgas y agitaciones de carácter económico debían ser proclamadas y dirigidas por la Confederación, "comprometiéndose uno y otra a colaborar y por lo menos a no obstaculizarse" (cfr. *La Confederazione Generale del Lavoro negli atti, nei documenti, nei congressi, 1906-1926*, a cargo de Luciana Marchetti, Milán, 1962, pp. 248-49). Un comentario de Gramsci al "pacto de alianza" fue publicado en el *Grido del Popolo* del 12 de octubre de 1918 (cfr. *SG*, 321-22). Además, para las relaciones entre partido socialista y sindicato, cfr. en particular las críticas de Gramsci en un artículo del *Ordine Nuovo* del 21 de agosto de 1920 (ahora en *ON*, 404-8). Cfr. también, sobre este tema, el parágrafo 37 de las Tesis de Lyon (ahora en *CPC*, 508).

5 Alusión a las divergencias entre PSI y Confederación General del Trabajo en la dirección de la huelga general, proclamada el 8 de junio de 1914 a consecuencia de la matanza de Ancona; la orden de concluir la huelga fue emitida por la CGL el 11 de junio, sin el conocimiento del partido socialista.

§ 43. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 129).

1 Con el título *Rifare l'Italia* fue publicado en opúsculo el discurso pronunciado

por Filippo Turati en la Cámara de Diputados el 26 de junio de 1920, en ocasión de la presentación del último ministerio Giolitti. Un amplio resumen fue publicado por la *Critica Sociale*, 1-15 de julio de 1920 (año XXX, n. 13), pp. 195-206, con el título "Un programma di azione socialista". Para el texto íntegro cfr. Filippo Turati, *Discorsi parlamentari*, vol. III, Tipografía de la Cámara de Diputados, Roma, 1950, pp. 1737-76. El propio Turati declaraba haber obtenido los datos económicos de su discurso de un opúsculo (*I nuovi orizzonti dell'idraulica italiana*) del ingeniero Angelo Omodeo de Milán, definido "un técnico de fama y de valor mundial... y al mismo tiempo un corazón vibrante de idealismo, de verdadero socialista, aunque no esté afiliado": en las páginas del opúsculo del ingeniero Omodeo, añadía Turati, "hay infinitamente más socialismo que en toda la serie de nuestros congresos de partido" (cfr. *Discorsi parlamentari*, cit., p. 1768). Sobre la parte desempeñada por Omodeo en la preparación de este discurso, véase el testimonio de Anna Kulischiov en una carta a Turati del 18 de mayo de 1920: "¿Sabes lo que podría ser un verdadero reactivo en toda la Cámara y dentro del Partido? Un discurso tuyo en la apertura de la Cámara sobre las declaraciones del Gobierno en el que tú expusieras en líneas generales la revalorización de las riquezas italianas, de las que te habló Omodeo y que te gustó muchísimo. Sería un discurso eminentemente socialista y, al mismo tiempo, un programa de reconstrucción y de renovación de todo el país. Al regreso de Omodeo de Roma dentro de pocos días, vendría aquí a mi casa para ponerme en posibilidad de ser intermediaria y colaboradora de este plan de tu *reprise* parlamentaria. No importa que el Grupo te dé o no te dé la facultad de hablar en su nombre. Hablarás por tu cuenta, y deberá ser el programa fundamental de un gobierno democrático-socialista, que no me parece tan lejano como te parece a ti. De cualquier modo, podría también determinar corrientes más precisas tanto en el Partido como en el país, al punto de convertirse en una plataforma para las próximas y ciertamente no lejanas elecciones políticas. Y en ese terreno quisiera que se determinase una escisión en el Partido y la polarización de los mejores elementos de la burguesía hacia un partido de gobierno democrático-socialista" (Filippo Turati-Anna Kulischiov, *Carteggio*, vol. V: *Dopoguerra e fascismo (1919-22)*, Einaudi, Turín, 1953, p. 345). En todo el epistolario de este periodo se encuentran numerosas referencias a las relaciones personales de amistad y de colaboración entre Turati y el ingeniero Omodeo.

§ 44. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 53-54).

[1] Sobre Francesco Ciccotti-Scozzese cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 116, pp. 76-78. Leonardo Gatto-Roissard, que ya tenía el grado de mayor de los alpinos, había sido colaborador de *Avanti!* sobre cuestiones militares desde 1919 hasta 1922 con el seudónimo de Anando. En el mismo periodo colaboró también en otras

publicaciones socialistas, entre las que se encontraba *Ordine Nuovo*. En 1922 se pasó a los reformistas y se hizo colaborador, siempre para asuntos militares, de la *Giustizia*. Un libro suyo, *Disarmo e difesa*, Corbaccio, Milán, 1925 [FG] se conserva entre los libros de Gramsci, pero no entre los de la cárcel. A propósito de la publicación de este libro *L'Unità* del 25 de julio de 1925 se ocupó de Gatto-Roisard con una semblanza crítica escrita con toda probabilidad por el mismo Gramsci (cfr. "Por la verdad", cit., pp. 321-23).

[2] Cfr. nota 3 al precedente § 42.

[3] Sobre Italo Toscani cfr., en este mismo Cuaderno, el § 165.

§ 45. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 65).

[1] El discurso de Abbo en el Congreso de Livorno fue ya recordado por Gramsci en el Cuaderno 1 (XVI), § 2 (cfr. nota 2).

§ 46. "Pasado y presente."
Texto B (parcialmente ya en *PP*, 14-16).

[1] Cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 25, p. 42.

[2] Se trata con toda probabilidad de una reminiscencia de los estudios universitarios. Del tema indicado por Gramsci, Carlo Cipolla, profesor en la Universidad de Turín desde 1882 hasta 1906, se ocupó en un discurso de 1900, no publicado, sin embargo, en las Actas de la Academia de Ciencias de Turín (donde se hallan incluidas muchas otras contribuciones del mismo Cipolla). Cfr. Carlo Cipolla, *Intorno alla costituzione etnografica della nazione italiana*, discurso leído el 19 de noviembre de 1900, en ocasión de la apertura de estudios en la R. Universidad de Turín, Paravia, Turín, 1900.

§ 47. "La ciencia de la política y los positivistas."
Texto B (ya en *MACH*, 215-16).

[1] Aunque este libro de Scipio Sighele no se haya conservado entre los libros de la cárcel, no hay duda de que Gramsci lo tuvo de alguna manera en sus manos.

§ 48. "Pasado y presente. Espontaneidad y dirección consciente."
Texto B (ya en *PP*, 55-59).

[1] Estas referencias a Henri De Man se refieren a la obra, ya citada en la tra-

ducción italiana, *Il superamento del marxismo.*

[2] Cfr. nota 31 al Cuaderno 1 (XVI), § 44.

§ 49. "Temas de cultura. Material ideológico."
Texto B (ya en *PP*, 172-73).

§ 50. "Concordato."
Texto B (ya en *MACH*, 261).

[1] Esta cita de Luigi Taparelli d'Azeglio es ciertamente indirecta, pero no ha sido posible hallar la fuente de la que fue tomada.

§ 51. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 130-31).

[1] Cfr. C. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, ed. Progreso, Moscú, 1973, t. I, p. 408: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa". Para el texto original cfr. Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en Marx-Engels, *Werke*, Bd. 8, Dietz, Berlín, 1960, p. 115. Gramsci tenía presente la traducción francesa, en *Oeuvres complètes de Karl Marx, Herr Vogt* tomo III: *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, ed. Costes, París, 1928 [FG, *C. carc.*, Turi I], p. 147.

[2] Este pasaje está traducido de la citada edición francesa de las obras de Marx: *Oeuvres philosophiques*, tomo I, ed. Costes, París, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi II], pp. 90-91: "Los dioses de Grecia, ya un día trágicamente heridos en el *Prometeo encadenado*, de Esquilo, hubieron de morir todavía otra vez cómicamente en los coloquios de Luciano. ¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse *alegremente* de su pasado. Este *alegre* destino histórico es el que nosotros reivindicamos para las potencias políticas de Alemania". Para el texto original cfr. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en Marx-Engels, *Werke*, Bd. I, Dietz, Berlín, 1957, p. 382 (cfr. la versión española C. Marx, F. Engels, *La sagrada familia*, ed. Grijalbo, México, 1967, pp. 6-7.

§ 52. "Los pilares de la virtud."
Texto B (ya en *PP*, 221).

[1] Véase C. Marx, F. Engels, *La sagrada familia*, cit., p. 255. Para el texto ori-

ginal cfr. Friedrich Engels-Karl Marx, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, en Marx-Engels, *Werke*, Bd, 2, Dietz, Berlín, 1958, p. 201. La cita textual dice así: "Frente a frente al cadalso del delincuente se levanta un *pedestal*, en el que se entroniza al grand homme de bien: la picota de la virtud".

§ 53. "Pasado y presente. Influencia del romanticismo francés de folletín."
Texto B (ya en *PP*, 32-33).

1 "El hombre de las letrinas inglesas y las letrinas mecánicas": alusión a Mario Gioda, ya anarquista antes de la guerra y luego intervencionista y fascista. La polémica de Gramsci con Mario Gioda comenzó con dos artículos de la sección "Sotto la mole", publicados en la edición turinesa de *Avanti!* el 1o. de febrero ("Il porcellino di terra"), y del 8 de febrero de 1916 ("Il porcellino grunisce"): sólo el primero de estos dos artículos se encuentra ahora en *SM*, 24-26. Otras referencias polémicas a Mario Gioda (rebautizado también Marco Sbroda)[a] son frecuentes en sucesivos artículos de Gramsci en la misma sección. En este pasaje de los Cuadernos, sin embargo, Gramsci se refiere más directamente al texto polémico, publicado con el seudónimo Manalive en *L'Unità* del 28 de febrero de 1924. "Caratteri italiani. Gioda o del romanticismo" (ahora en *Scritti 1915-21*, cit., pp. 163-64 y en *CPC*, 367-69), donde se subraya la influencia de la literatura de folletín en ciertos aspectos de la mentalidad fascista: "Éste es el lado romántico del movimiento fascista, de los fascistas como Mario Gioda, Massimo Rocca, Curzio Suckert, Roberto Farinacci, etcétera, etcétera; una fantasía desequilibrada, un estremecimiento de heroicos furores, una inquietud psicológica que no tienen otro contenido ideal más que los sentimientos difundidos en las novelas de folletín del romanticismo francés del 48: los anarquistas pensaban en la revolución como en un capítulo de *Los miserables*, con sus Grantaire, l'Aigle de Meaux y C., con algo de Gavroche y de Jean Valjean, los fascistas quieren ser los "príncipes Rodolfo" del buen pueblo italiano. La coyuntura histórica ha permitido que este romanticismo se convirtiese en "clase dirigente", que toda Italia se convirtiese en un folletín..." Sobre Mario Gioda cfr. también la nota informativa de Sergio Caprioglio en *Scritti 1915-1921*, cit., p. 191.

2 Cfr. la traducción francesa (ed. Costes), citada en la nota 1 al parágrafo precedente, pp. 100-7; para el texto original cfr. Marx-Engels, *Werke*, Bd. 2, cit., pp. 208-12; en español, véase C. Marx, F. Engels, *La sagrada familia*, cit., pp. 262-66.

[a] De *sbrodolare*: literalmente "manchar con caldo", y en sentido figurado "dar la lata". *Sbrodolaresi*: ensuciarse con una cosa líquida. *Sbrodolone*: sucio, desaseado. [T.]

§ 54. "Emilio Bodrero."
Texto B.

1 Cfr. Ignotus, *Stato fascista, Chiesa e Scuola,* Libreria del Littorio, Roma, 1929. Cfr. Cuaderno 5 (IX), § 70.

2 Cfr. Emilio Bodrero, "Itaca Italia", en *Gerarchia,* junio de 1930 (año X, n. 6), pp. 452-65.

3 Algunas de estas observaciones son repetidas por Gramsci en una carta a Tatiana del 7 de abril de 1931: "No me asombra que las conferencias del profesor Bodrero sobre la filosofía griega te hayan interesado poco. Él es profesor de historia de la filosofía en ahora no sé cuál universidad (en una época estuvo en Padua), pero no es ni un filósofo ni un historiador: es un erudito filólogo capaz de hacer discursos de tipo humanista-retórico. Recientemente leí un artículo suyo sobre la *Odisea* de Homero que hizo vacilar incluso este convencimiento de que Bodrero es un buen filólogo, porque ahí descubría que el haber hecho la guerra es una característica que ayuda a comprender la *Odisea*; yo dudo que un senegalés, por haber hecho la guerra, pueda comprender mejor a Homero. Por otra parte, Bodrero olvida que Ulises, según la leyenda, fue un remiso a la leva y una especie de autolesionador, porque, ante la comisión militar que había ido a Itaca a reclutarlo, se fingió loco (no autolesionador, corrijo, sino simulador para ser eximido del servicio)" (*LC,* 423-24).

§ 55. "Pasado y presente. Otto Kahn."
Texto B (ya en *PP,* 87).

1 Las fuentes de este parágrafo son varias. Las alusiones al viaje de Otto Kahn a Europa y sobre las declaraciones del mismo Kahn y de otros financieros norteamericanos están tomadas del librito de Samuel Gompers, *Ligue de Nations ou Ligue de Financiers,* ed. Payot, París, 1924 [FG, *C. carc.,* Turi II]; cfr. en particular pp. 86 y siguientes: "En verdad, son toda la psicología y toda la política de las finanzas internacionales las que revelan claramente en el discurso de este director norteamericano de una de las más grandes empresas internacionales; al igual que Paul Warburg, de la misma empresa y también de origen alemán, Kahn ha regresado de su viaje a Europa con una gran admiración por los dirigentes del partido laborista inglés, afiliado a la Internacional Socialista. Warburg proclamaba que la salvación de Europa estaba en manos de este partido revolucionario e internacional. Pero una simpatía tan viva no le impide a Kahn simpatizar además con Mussolini. Al igual que el juez Gary, otros importantes financieros y los delegados de la Cámara de Comercio norteamericana al cabo de su viaje de estudio a Italia, Kahn no escatima elogios al fascismo. Según él los 'vicios de un régimen únicamente parlamen-

tario', Mussolini los habría sustituido con 'métodos de gobierno efectivos, enérgicos y progresistas'." Las otras menciones, al tratado sobre las deudas y a la actitud de Caillaux, derivan por el contrario, probablemente, de los recuerdos de los años anteriores al arresto; con toda probabilidad se recuerda también de memoria el libro de Joseph Caillaux, *Où va l'Europe?* (Aux Editions de la Sirène, París, 1922), que Gramsci debió de leer en su momento.

§ 56. "La concepción del centralismo orgánico y la casta sacerdotal."
Texto B (ya en *MACH*, 294).

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 9 (XIV), § 68.

§ 57. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Papini."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 37: *Papini* (ya en *LVN*, 163).

[1] En la *Civiltà Cattolica* del 19 de julio de 1930 (año LXXXI, vol. III), en las pp. 152-58, se publicó una reseña crítica de publicaciones recientes sobre San Agustín ("Intorno alla vita e agli scritti di S. Agostino"); el libro de Giovanni Papini, *Sant'Agostino* (2a. ed. revisada y corregida Vallecchi, Florencia, 1930) fue juzgado en términos muy elogiosos. De este texto de la *Civiltà Cattolica* vuelve a ocuparse Gramsci en el Cuaderno 6 (VIII), § 182.

[2] Ibid., p. 158.

§ 58. "Revistas-tipo. Tipo 'Voce'-'Leonardo'."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 24 (XXVII), § 7: "Ensayos originales y traducciones" (ya en *INT*, 146-47).

[1] El título exacto es *Rassegna settimanale della stampa estera*. De esta publicación, recibida en la cárcel, Gramsci se sirvió para la redacción de numerosas notas de los Cuadernos.

§ 59. "Pasado y presente. La influencia intelectual de Francia."
Texto B (ya en *PP*, 35).

[1] La observación de Sorel se halla en una carta a Michels del 28 de agosto de 1917, publicada en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, septiembre-octubre de 1929, cit., pp. 292-93, y ya citada exactamente por Gramsci en el § 45 del Cuaderno 2 (XXIV).

§ 60. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 17-18).

1 Estas noticias fueron tomadas de una reseña de Francesco Cazzamini Mussi al libro de Pietro Madini, *La Scapigliatura milanese* ("Famiglia Meneghina", Milán, 1930), en *L'Italia che Scrive*, julio de 1930 (año XIII, n. 7), p. 247.

2 Una descripción de las diversiones dañinas en uso en los clubes aristocráticos ingleses del siglo XVIII está en el cap. IV del libro I, parte II, de la novela de Hugo, citado en el texto (cfr. Victor Hugo, *L'uomo che ride*, ed. Sansoni, Florencia, 1965, pp. 168-74).

3 Cfr. Gaetano Salvemini, "Per gli incidenti di Terlizzi", en *L'Unità*, 26 de septiembre de 1913 (año II, n. 39). De este episodio y sus desarrollos, que se encuadran en la política gubernamental de utilización del hampa en las luchas electorales, Salvemini se ocupó también en otros artículos publicados en *L'Unità* y en *Avanti!* en aquel periodo. Cfr. en particular "Un poliziotto assassino" ahora en Gaetano Salvemini, *Il ministro della malavita e altri scritti sull'Italia giolittiana*, a cargo de Elio Apih, ed. Feltrinelli, Milán, 1962, pp. 346-51.

§ 61. "Lucha de generaciones."
Texto B (ya en *MACH*, 161).

§ 62. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 33-34).

1 Cfr. nota 4 al Cuaderno 1 (XVI), § 48.

2 Reminiscencia un poco imprecisa, o quizá paráfrasis intencional, de un conocido verso de Carducci: "sol nel passato è il bello, sol ne la morte è il vero" [sólo en el pasado está lo bello, sólo en la muerte está la verdad] ("Presso l'urna di Percy Bysshe Shelley", en *Odi barbare*).

§ 63. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 5. "Concepto de nacional-popular" (ya en *LVN*, 103-8).

1 Cfr. la sección "Dogana" ("Fallimento del romanzo"), en *Critica Fascista*, 1o. de agosto de 1930 (año VIII, n. 15), p. 291. El pasaje citado por Gramsci se encuentra también, parcialmente, en la sección "Rassegna della stampa" ("Romanzi d'appendice") en *L'Italia Letteraria*, 10 de agosto de 1930 (año II, n. 32).

[2] Alusión a la polémica suscitada por un artículo de Umberto Fracchia publicado en forma de carta abierta a Gioacchino Volpe, en ocasión de un discurso pronunciado por este último, como secretario de la Academia de Italia; cfr. Umberto Fracchia, "A.S.E. Volpe", en *L'Italia Letteraria,* 22 de junio de 1930 (año II, n. 25). Gramsci vuelve a ocuparse de este artículo en el Cuaderno 6 (VIII), § 38. En la larga polémica que siguió a este artículo en la misma *Italia Letteraria* y en otros periódicos y revistas, intervino también Ugo Ojetti con la "Lettera a Umberto Fracchia sulla critica", mencionada en el texto, en *Pègaso,* agosto de 1930 (año II, n. 8), pp. 207-11; para la respuesta de Fracchia véase "Ojetti e la critica", en *L'Italia Letteraria,* 10 de agosto de 1930, cit. Gramsci vuelve a ocuparse del artículo de Ojetti en el Cuaderno 6 (VIII), § 16.

[3] Se trata del conocido ensayo de Ruggero Bonghi, *Perché la letteratura italiana non sia popolare* (Milán, 1859) mencionado por Gramsci también en otras ocasiones.

[4] Cfr. nota 2 al § 73 del Cuaderno 1 (XVI).

[5] En una de las crónicas teatrales publicadas en *Avanti!* de 1916 Gramsci había escrito: "Si Ferdinando Martini se ocupase aún de estas bagatelas y se plantease de nuevo la cuestión de por qué no existe un teatro nacional italiano, se le podría responder, tomando como base la última producción, que el defecto de origen es la insinceridad de los autores, especialmente de los jóvenes. La falta de un genio puede explicar el que no surjan obras maestras. Pero el teatro no se nutre sólo de obras maestras; y éstas, por lo demás, no parecen darse con mucha frecuencia tampoco fuera de Italia" (*LVN*, 230). También en el Cuaderno 14 (I), § 14, Gramsci alude a la polémica iniciada por Ferdinando Martino "sobre la no existencia de un teatro italiano"; e igualmente en el Cuaderno 21 (XVII), § 1. El ensayo más conocido de Ferdinando Martini sobre el tema es "La fisima del teatro nazionale" (1888), reeditado en el libro *Al teatro,* Bemporad, Florencia, 1895, pp. 113-72.

[6] El artículo de Papini sobre Carolina Invernizio, publicado en el *Resto del Carlino* del 4 de diciembre de 1916, fue incluido posteriormente en el libro *Testimonianze, Saggi non critici* (serie III de los *24 Cervelli*), Studio Editoriale Lombardo, Milán, 1918, pp. 41-53. La bibliografía recordada por Gramsci es la que aparece en Enzo Palmieri, *Interpretazioni del mio tempo, I: Giovanni Papini. Bibliografie (1902-1927),* a cargo del doctor Tito Casini, Vallecchi, Florencia, sf. (pero 1927).

[7] En el Fondo Gramsci se conserva un librito de divulgación de Giorgio Abetti, *Padre Angelo Secchi. Il pionere dell'astrofisica,* Casa editrice Giacomo Agnelli, Milán, 1928 [FG]. Como falta la contraseña característica es de presumirse que este libro fuese recibido por Gramsci en el periodo de Formia.

[8] Cfr. en particular, el Cuaderno 1 (XVI), § 89.

§ 64. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 38: "Mario Puccini" (ya en *LVN*, 177).

[1] La reseña, no firmada, aparece en la sección 'Rassegna bibliografica' de la *Nuova Antologia*, 16 de marzo de 1928, cit., p. 270.

§ 65. "Massimo Lelj, *El Risorgimento del espíritu italiano.*"
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno *19 (X), § 41*: "Interpretaciones del Risorgimento".

[1] La indicación bibliográfica está tomada probablemente de una lista de "Libri ricevuti" de la *Nuova Antologia*, 16 de marzo de 1928 (año LXIII, fasc. 1344).

§ 66. "Lorianismo y 'secentismo'. Paolo Orano."
Texto B (ya en *INT*, 190).

[1] Paolo Orano, "Ibsen", en *Nuova Antologia*, 1º de abril de 1928 (año LXIII, fasc. 1345), pp. 289-97. Sobre Paolo Orano cfr. también Cuaderno 1 (XVI), § 30, p. 16 bis.
[2] Ibid., p. 289.
[3] Ibid., p. 290.

§ 67. "Gerrymandering."
Texto B (ya en *PP*, 220).

[1] A esta forma de manipulación electoral a través de la arbitraria modificación de las circunscripciones, conocida con el término de "Gerrymandering" (o "Gerrymander"), se alude en el artículo de Veracissimus [Tommaso Tittoni], "Per la verità storica", en *Nuova Antologia*, 1º de abril de 1928, cit., p. 360, a propósito de una maniobra de Tardieu en 1919 para asignar una parte del territorio austriaco a Yugoslavia. Grasmci se ocupa de este artículo de Tittoni en el Cuaderno 2 (XXIV), *§ 59*. El uso de esta práctica electoral se remonta a 1812, en los Estados Unidos de América, por iniciativa del gobernador de Massachusetts, Elbridge Gerry: debido a que los límites de uno de los distritos electorales, modificados a propósito por este gobernador para asegurarse un resultado favorable, recordaban —en la carta topográfica— a una salamandra (*salamander*) se acuñó polémicamente el término "Gerrymander".

§ 68. "Americanismo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 22 (V), § 16: "Varios" (ya en *MACH*, 357-58).

[1] El libro de Guglielmo Ferrero, *Fra i due mondi* (Treves, Milán, 1913) se cita en las pp. 371-72 del artículo de Étienne Fournol, del cual se habla inmediatamente después (cfr. nota siguiente); pero es probable que este libro fuese conocido por Gramsci directamente, junto con otras publicaciones del mismo Ferrero, contra quien a menudo tuvo ocasión de polemizar en su actividad periodística. En particular, los dos artículos de "Sotto la Mole", publicados en *Avanti!* del 19 de julio y del 9 de agosto de 1918, Gramsci había polemizado con la contraposición de Ferrero, a lo que se alude en el texto, entre cantidad y calidad: "Guglielmo Ferrero puede estar contento: el gobierno ha entrado en el buen camino: comienza el reino de la calidad que debe sustituir al reino de la odiada cantidad [. . .]. Los bancos darán créditos sólo a los aristócratas de la producción nacional. Ya veréis qué calidad, qué bellos objetos, qué bellas *máquinas, qué bellos rieles, qué hermoso comercio*; los consumidores pobres seguramente preferirían tener mercancías a buen precio y en abundancia. . ." (*SM*, 420); "La democracia italiana está hecha así. Guglielmo Ferrero escribe un libro para defender la calidad contra la cantidad, o sea para defender el regreso al artesanado contra la producción capitalista, a la aristocracia cerrada de la producción contra el régimen de la libre competencia que arroja sobre los mercados montañas de mercancías a bajo precio para los pobres" (*SM*, 431). Sobre esta contraposición "cantidad-calidad" Gramsci vuelve repetidas veces en los Cuadernos.

[2] Étienne Fournol, "L'America nella letteratura francese del 1927", en *Nuova Antologia*, 1º de abril de 1928, cit., pp. 370-81.

[3] Los dos libros de Siegfried y de Romier son mencionados en una nota en la p. 370 del artículo citado por Fournol, pero Gramsci los conocía directamente; cfr. André Siegfried, *Les États-Unis d'aujourd'ui*, ed. Colin, París, 1928 [FG, *C. carc.*, Turi II] y Lucien Romier, *Qui sera le Maître, Europe ou Amérique?*, cit. en la nota 7 del Cuaderno 1 (XVI), § 61. Una referencia a estos dos libros se encuentra también en *LC*, 264.

[4] De este otro grupo de libros, mencionados en el artículo cit. de Fournol, no parece que Gramsci tuviera conocimiento directo.

[5] Cfr. Siegfried, *Les Etats-Unis d'aujourd'hui*, cit., pp. 349-50: "Es así que en ausencia de esas instituciones intermedias, cuya colaboración social tiende a volverse autónoma, el medio norteamericano tiende a tomar el aspecto de un colectivismo de hecho, querido por las élites y alegremente aceptado por las masas, que subrepticiamente mina la libertad del hombre y canaliza tan estrechamente su acción que, sin sufrirlo ni tan siquiera saberlo, confirma él mismo su abdicación."

[6] Cfr. el prefacio de André Siegfried (pp. VII-XIX) al libro de Philip, *Le pro-*

blème ouvrier aux États-Unis, ya citado en la nota 3 del § 51 del Cuaderno 1 (XVI).

§ 69. "Utopías y novelas filosóficas."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 7: "Fuentes indirectas. Las 'Utopías' y las llamadas 'novelas filosóficas' ", cfr. en particular pp. 23-24 (ya en *R*, 217-18).

§ 70. "Hermano Veremos."
texto B (ya en *PP*, 221).

[1] La cita está tomada de un artículo de Niccolò Rodolico, "Guelfismo e Nazionalismo di Giuseppe de Maistre", en *Nuova Antologia*, 16 de abril de 1928 (año LXIII, fasc. 1346), pp. 506-15 (cfr. en particular p. 511).

§ 71. "Utopías y novelas filosóficas."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 7, cfr. en particular pp. 24-25 (ya en *R*, 218-19).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de agosto de 1930 (año LXV, fasc. 1401), pp. 352-69.

§ 72. "Secciones científicas."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 24 (XXVII), § 8 (ya en *INT*, 163-64).

[1] Una primera serie de la revista *L'Arduo* fue publicada en Bolonia desde enero hasta diciembre de 1914; más importante, sin embargo, fue la segunda serie, precedida, en 1920, por un número único en memoria de Augusto Righi, y luego siguió saliendo regularmente, siempre en Bolonia, desde principios de 1921 hasta fines de 1923. Junto con el físico Sebastiano Timpanaro, discípulo de Augusto Righi, formaron parte de la dirección de *Arduo*, Bruno Biancoli y Orazio Specchia, también físicos, y durante algún tiempo Giuseppe Saitta. Colaboraron en la revista, entre otros, Piero Gobetti, Guido De Ruggiero, Vito Fazio-Allmayer, Santino Caramella, Adriano Tilgher, Rodolfo Mondolfo, Raffaele Pettazzoni, Luigi Russo, Federico Enríquez, Luigi Donati, Orso Mario Corbino, etcétera. Con el pseudónimo anagramático de Mario Pant, Timpanaro firmó, entre otras cosas, una sección de breves escritos titulada "Pretextos" en la *Fiera Letteraria* (otros artículos más amplios en el mismo semanario aparecían en cambio firmados con su nombre). Es probable que Gramsci cono-

ciese la actividad de Sebastiano Timpanaro sobre todo a través de la colaboración de éste en la *Fiera Letteraria*. Una alusión a *Arduo* se encuentra también en el libro, bien conocido por Gramsci, de Giuseppe Prezzolini, *La coltura italiana*, cit., p. 339. Noticias más amplias sobre esta revista pueden leerse en un ensayo de Sebastiano Timpanaro jr., "In margini alle 'Cronache di filosofia italiana'", en *Società*, diciembre de 1955 (año XI, n. 6), pp. 1067-75.

§ 73. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Luigi Capuana."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 39: "Luigi Capuana" (ya en *LVN*, 136-38).

1 Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de mayo de 1928, cit., pp. 5-18.
2 Ibid., pp. 16-17.
3 En las crónicas teatrales publicadas en *Avanti!* (1916-20) Gramsci se había ocupado del teatro de Capuana sólo en ocasión de la representación de una comedia menor inédita (*Quacquarà*): cfr. *LVN*, 238.
4 Ya en una reseña de 1917 a *Liolà* de Pirandello, Gramsci había insistido en subrayar la relación entre *Liolà* y *El difunto Matías Pascal* (cfr. *LVN*, 238-84).

§ 74. "Giulio Bertoni y la lingüística."
Texto B (ya en *LVN*, 206-7).

1 La primera obra aquí citada por Gramsci (como *Manual de lingüística*) es el *Breviario di neo-linguistica* (Modena, 1925), escrito en colaboración por Giulio Bertoni (parte I: *Principi generali*) y por Matteo G. Bartoli (parte II: *Criteri tecnici*): está entre los libros que Gramsci tenía en Roma antes del arresto, pero no parece que lograse recibirlo en la cárcel, no obstante sus insistentes solicitudes (cfr. *LC*, 3, 134, 157). El otro escrito de Giulio Bertoni, recordado aquí por Gramsci como un librito publicado por Petrini (o sea entre los "Cuadernos críticos recopilados por Domenico Petrini"), es el opúsculo *Linguaggio e poesia*, Bibliotheca Editrice, Rieti, 1930. El fascículo de *Nuova Italia* citado por Gramsci, 20 de agosto de 1930 (año I, n. 8), contiene sólo, en la p. 348, una indicación bibliográfica de este opúsculo de Bertoni, pero no fragmentos del texto. Una reseña del mismo opúsculo, firmada por Ferruccio Brasi, se halla en un número posterior de la *Nuova Italia*, 20 de octubre de 1930 (año I, n. 10), pp. 428-29.
2 Cfr. Giulio Bertoni, "Nuovi orientamenti linguistici", en *Leonardo*, 20 de febrero de 1926 (año II, n. 2), pp. 31-34.
3 Cfr. Mario Casella, "L'eredità del'Ascoli e l'odierna glottologia italiana", en *Il Marzocco*, 6 de julio de 1930 (año XXXV, n. 27).
4 Gramsci alude con toda probabilidad a una reseña aparecida en *La Critica*, 20

de mayo de 1926 (año XXIV, fasc. 3), pp. 181-82 reeditada luego en Benedetto Croce, *Conversazioni critiche*, serie III, Laterza, Bari, 1932, pp. 99-101), en donde Croce defiende el *Breviario di neo-linguistica* de las críticas de K. Jaberg. Debe recordarse, sin embargo, que reservas y críticas a las posiciones de Bertoni fueron planteadas posteriormente por Croce, en una polémica de 1941-42 (cfr. "La filosofia del linguaggio e le sue condizioni presenti in Italia", en Benedetto Croce, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari, 1959, pp. 235-50).

[5] Cfr. Benedetto Croce, *Problemi di Estetica e contributi alla storia della Estetica italiana*, Laterza, Bari, 1923 [FG], pp. 169-73. De una carta de Bordiga a Gramsci se desprende que este volumen se encuentra entre los que Gramsci tenía en Ustica y que luego le fue expedido —en 1927— a la cárcel de Milán. El ejemplar conservado en el Fondo Gramsci es seguramente otro.

§ 75. "Utopías y novelas filosóficas."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 7, cfr. en particular p. 26 (ya en *R*, 219-20).

[1] Cfr. Ezio Chiòrboli, "Anton Francesco Doni", en *Nuova Antologia*, 1º de mayo de 1928, cit., pp. 43-48. Las citas de Gramsci están en las pp. 46 y 47. La edición de los *Marmi* de Doni realizada por Chiòrboli (Laterza, Bari, 1928) se cita en la p. 43, nota 1.

§ 76. "La cuestión de la lengua y las clases intelectuales italianas."
Texto B (ya en *INT*, 21-25).

[1] La referencia a la leyenda de Lao-tsé, recordada ya en un artículo de 1916 (cfr. *SM*, 198), está vinculada a un recuerdo de la vida universitaria de Gramsci; cfr. el artículo "Cultura e lotta di classe", en *Il Grido del Popolo*, 25 de mayo de 1918: "Recordamos a propósito a un viejo profesor universitario, que desde hacía cuarenta años tenía que dar un curso de filosofía teórica sobre el 'Ser evolutivo final'. Cada año comenzaba un 'recorrido' por los precursores del sistema, y hablaba de Lao-tse, el viejo-niño, el hombre nacido a los ochenta años, de la filosofía china. Y cada año volvía a empezar hablando de Lao-tsé, porque nuevos estudiantes habían llegado, y también éstos debían obtener toda la erudición sobre Lao-tsé por boca del profesor. Y así el 'Ser evolutivo final' se convirtió en una leyenda, una evanescente quimera, y la única realidad viva, para los estudiantes de varias generaciones, fue Lao-tsé, el viejo-niño, el niñito nacido a los ochenta años" (*SG*, 240). Cfr. también *LC*, 287 y 437. La idea del artículo de 1918, "Cultura e lotta di classe", reaparece también en el Cuaderno 6 (VIII), § 120.

[2] Cfr. Filippo Ermini, "Il Mediolatino", en *Nuova Antologia*, 16 de mayo de 1928, cit., pp. 228-36.

[3] Del mediolatino Gramsci se había ocupado en el curso de sus estudios de lingüística del periodo turinés: cfr. la carta del 17 de noviembre de 1930: "hace diez años escribí un ensayo sobre la cuestión de la lengua según Manzoni y esto exigió cierta investigación sobre la organización de la cultura italiana, desde el momento en que la lengua escrita (el llamado medio latín, o sea el latín escrito desde el 400 después de C. hasta el 1300) se apartó completamente de la lengua hablada del pueblo, que, una vez cesada la centralización romana, se dividió en infinitos dialectos" (*LC*, 378). Para la polémica de Gramsci sobre el esperanto cfr. el artículo "La lingua unica e l'esperanto", publicado en *Il Grido del Popolo* del 16 de febrero de 1918 (ahora en *SG*, 174-78), y los dos artículos precedentes en *Avanti!* (cfr. L. Ambrosoli, "Nuovi contributi agli 'Scritti giovanili' di Gramsci", en *Rivista Storica del Socialismo*, mayo-agosto de 1960, pp. 545-50); cfr. también "Una lettera inedita a Leo Galetto", en *L'Unità* (ed. romana) del 25 de junio de 1967.

[4] Cfr. Concetto Marchesi, *Storia della letteratura latina*, 2 vol., Principato, Messina, 1925-27. Parece que esta obra era conocida por Gramsci.

§ 77. "El clero, la propiedad eclesiástica y las formas afines de propiedad de la tierra o mobiliaria."
Texto B (ya en *MACH*, 295-96).

§ 78. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Las novelas populares de folletín."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 6: *Diversos tipos de novela popular* (ya en *LVN*, 110-13).

[1] Del problema de la novela folletinesca popular Gramsci ya se había ocupado en otras ocasiones, antes de la redacción de los *Cuadernos*: cfr. *SG*, 243-45, *Scritti 1915-21*, cit., pp. 163-64 (las ideas de este último artículo se repiten en particular en el precedente § 53. Una idea significativa sobre este tema está también en una carta del 22 de abril de 1929 (cfr. *LC*, 270). Cfr. también un juicio sobre Victor Hugo en *SM*, 214-15.

[2] El tema de la novela policiaca se desarrolla además en el subsiguiente § 153 de este mismo Cuaderno.

[3] De la novela de aventuras Gramsci se ocupa en particular en el subsiguiente § 149.

[4] Es posible que Gramsci tuviese presente a este propósito un artículo de Nello Tarchiani, "Il romanzo di Bianca Cappello", en *Il Marzocco*, 28 de julio de 1929 (año XXXIV, n. 30), que se ocupa del libro de Pierre Gauthier, *Vie de Bianca Cappello*, Bibliothèque Historia, Tallaudier, París, 1928.

[5] Sobre la relación del teatro de Dario Niccodemi con la literatura popular de

folletín cfr. *Scritti 1915-21*, cit., p. 164 (*CPC*, 368), y *LC*, 270. (Cfr. también las crónicas teatrales de Gramsci en *Avanti!*, ahora en *LVN*, 229-30, 240-41, 255-56, 315-16, 353-54, 355-56 (sobre Niccodemi); 344-45 (sobre Forzano); 278-81, 285-86 (sobre Ibsen).

§ 79. "La cuestión de la lengua."
Texto B (ya en *INT*, 23-24 nota).

[1] Cfr. Ettore Veo, "Roma nei suoi fogli dialettali", en *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1928, cit., pp. 515-25. La frase citada por Gramsci se encuentra al principio del artículo.

§ 80. "El particular chauvinismo italiano..."
Texto B (ya en *INT*, 57-58).

[1] Cfr. Cuaderno 17 (IV), § 19.

§ 81. "Federico Confalonieri."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 42 (ya en *R*, 138-39).

[1] Ugo Da Como, "Lettera inedita di Giuseppe Mazzini", en *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1928, cit., pp. 425-33.
[2] Ibid., p. 433.
[3] Ibid., p. 429.

§ 82. "Cultura histórica italiana y francesa."
Texto B (ya en *PP*, 35-37).

[1] Cfr. nota 1 al Cuaderno 1 (XVI), § 18.
[2] La referencia concierne a un libro de Jacques Bainville, *Histoire de France*, ya citado por Gramsci en otras ocasiones; cfr. en particular nota 29 al Cuaderno 1 (XVI), § 44, y nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 130.
[3] Cfr. Gioacchino Volpe, *L'Italia in cammino. L'Ultimo cinquantennio*, Treves, Milán, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi II]: está entre los libros que Gramsci tenía ya en la cárcel de Milán (cfr. *LC*, 94).
[4] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 132.
[5] Cfr. nota 8 al Cuaderno 1 (XVI), § 43.

§ 83. "Pasado y presente."
Texto A: retomado, junto con otra nota sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 24 (XXVII), § 9: "Escuelas de periodismo" (ya en *INT*, 156-57).

[1] Cfr. Ermanno Amicucci, "Scuola di giornalismo", en *Nuova Antologia*, 1º de julio de 1928, cit., pp. 71-90.

§ 84. "La muerte de Vittorio Emanuele II."
Texto A: retomado, con el mismo título en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 43 (ya en *R*, 187).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1928 cit., pp. 454-71.
[2] Ibid., p. 457.

§ 85. "Arturo Graf."
Texto B (ya en *R*, 225).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de julio de 1928, cit., pp. 151-60. El librito de Arturo Graf, *Per una fede* (Treves, Milán, 1906), era una reedición, ampliada con "Justificaciones" y "Comentarios", de un artículo publicado en la *Nuova Antologia* del 1º de junio de 1905. A la relación de Giovanni Cena con Arturo Graf, Gramsci había aludido ya en el Cuaderno 2 (XXIV), § 53.

§ 86. "Lorianismo. Alfredo Trombetti."
Texto B (ya en *INT*, 182-84).

[1] Cfr. Pericle Ducati, "Il primo Congresso Internazionale Etrusco", en *Nuova Antologia*, 16 de julio de 1928, cit., pp. 196-205. Más adelante, en el subsiguiente § 156, Gramsci se ocupa de otro artículo sobre Trombetti, aparecido posteriormente en la misma *Nuova Antologia*.

§ 87. "La formación de las clases intelectuales italianas en la alta Edad Media . . ."
Texto B (ya en *INT*, 25-28).

[1] Cfr. el precedente § 76.
[2] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de julio de 1928, cit., pp. 238-55.

§ 88. "La investigación sobre la formación histórica de los intelectuales italianos . . ."

Texto B (ya en *INT*, 29).

§ 89. "Lorianismo."
Texto B (ya en *INT*, 191-92).

[1] La falsa noticia de haber sido hallados los libros perdidos de Tito Livio fue objeto de una campaña periodística, entre los primeros días de agosto y los primeros de octubre de 1924. El doctor Mario Di Martino-Fusco (el profesor cuyo nombre Gramsci no recordaba), director de la revista *Mouseion*, había dado a entender que había encontrado entre los manuscritos de conventos napolitanos las obras perdidas de Livio. El rumor fue recogido y hecho público, a principios de agosto, "basándose en la palabra del doctor Martino", por la *Rivista Indo-greco-italica*, dirigida por Francesco Ribezzo. La historia pasó luego a los periódicos, y como otros estudiosos, también autorizados, parecían dispuestos a acreditar la noticia del sensacional "descubrimiento", el Ministerio de Instrucción Pública ordenó una investigación, que fue confiada a Fausto Niccolini. De Martino, que había dejado correr la noticia sin desmentirla, se vio obligado a declarar que se había tratado de un equívoco. Al periódico estadounidense *Chicago Daily News*, que había pedido aclaraciones, Benedetto Croce respondió con un telegrama, publicado en *La Stampa* de Turín, del 11 de octubre de 1926 (ahora en *Pagine sparse*, Laterza, Bari, 1960, vol. II, pp. 269-70). Una reevocación minuciosa de todo el episodio fue hecha más adelante por Fausto Niccolini en un opúsculo (fuera de comercio) de 1954, *La farsa liviana*, incluido ahora en Fausto Niccolini, *Il Croce minore*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1963, pp. 193-248.

§ 90. "Historia de las clases subalternas."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 5: "Criterios metódicos" (ya en *R*, 191-93).

[1] Cfr. en este mismo Cuaderno, § § 14 y 18.

§ 91. "Los sobrinitos del padre Bresciani. La feria del libro."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 41: "La Feria del Libro" (ya en *LVN*, 99).

§ 92. "Federico Confalonieri."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 44 (ya en *R*, 141).

§ 93. "Giovanni Cena."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 43 (ya en *LVN*, 94 nota 2).

[1] Cfr. Alessandro Marcucci, *G. Cena e le scuole per i contadini* (*Discorso ai contadini del Lazio tenuto il 24 maggio 1918 nella scuola di Concordia*), Off. Poligr. Ital., Roma, 1919, 15 pp.; Alessandro Marcucci, "La scuola in gloria di Giovanni Cena", en *I Diritti de la Scuola*, 4 de diciembre de 1921.

§ 94. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Polifilo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 42: "Luca Beltrami" (Polifilo) (ya en *LVN*, 166-67).

[1] Cfr. *Il Marzocco*, 11 de mayo de 1930 (año XXXV, n. 19), en la sección 'Bibliografie'.
[2] Francisco Ferrer, condenado a muerte por una corte marcial como responsable de la "semana trágica" de Barcelona, fue fusilado el 13 de octubre de 1909. A las imponentes protestas populares que se produjeron en Italia, se asoció también *Il Marzocco*; cfr. en particular el número del 17 de octubre de 1909 (año XIV, n. 42), que dedicaba al suceso tres artículos de primera plana ("La protesta civile per Ferrer", editorial; "Pro Ferrer et jure", de Giovanni Rosati; "Ciò che si è colpito", de Giuseppe S. Gargàno).

§ 95. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 7: *Novela y teatro popular* (ya en *LVN*, 113).

[1] En realidad en 1909-10: cfr. nota 6 al § 89 del Cuaderno 2 (XXIV). Para los recuerdos de Boutet citados de memoria por Gramsci cfr. Edoardo Boutet, "Gli anedotti dell'Argentina, II: Eschilo tra le lavandaie", en *Il Viandante*, 7 de noviembre de 1909 (año I, n. 23).
[2] Cfr. *Il Marzocco*, 17 de noviembre de 1929 (año XXXIV, n. 46), en la sección 'Marginalia'.

§ 96. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Novelas populares."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 8: "Datos estadísticos" (ya en *LVN*, 126-28).

[1] Henri Richebourg y las publicaciones de la casa editorial Sonzogno fueron recordados por Gramsci en el artículo de 1924 "Gioda o del romanticismo" (cfr. *CPC*, 367-69).

§ 97. "El Concordato."
Texto B (ya en *MACH*, 269).

§ 98. "Espartaco."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 99, en un texto C del Cuaderno 25 (XXIII), 6: "Los esclavos en Roma" (ya en *R*, 196).

[1] Cfr. Tenney Frank, *Storia economica di Roma. Delle origini alla fine della Repubblica*, traducida por Bruno Lavagnini, Vallecchi, Florencia, 1924 [FG, *C. carc.*, Turi II].

§ 99. "La ley del número..."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 98, en el citado texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 6 (ya en *R*, 196).

[1] El texto del parágrafo, excluidas las palabras entre paréntesis que siguen al título, está tomado literalmente de una nota del libro citado por Frank, *Storia economica di Roma*, p. 147.

§ 100. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Literatura popular."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII). § 9 "Ugo Mioni" (ya en *LVN*, p. 140).

[1] Para otros juicios y noticias sobre Ugo Mioni cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 90, y Cuaderno 7 (VII), § 52.

§ 101. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Carácter antipopular o apopular-nacional de la literatura italiana."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 44: "Gino Saviotti" (ya en *LVN*, 94-95).

[1] De la sección 'Rassegna della stampa', bajo el título "Ferragosto", en *L'Italia Letteraria*, 24 de agosto de 1930 (año II, n. 34).

§ 102. "Pasado y presente. Escuela de periodismo."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 83, en el citado texto C del Cuaderno 24 (XXVII), § 9, cfr. en particular p. 22 (ya en *INT*, 156 nota 1).

[1] Cfr. el precedente § 83.

[2] De la sección 'Notizie Sindacali', en *L'Italia Letteraria*, 24 de agosto de 1930, cit.

§ 103. "El Risorgimento y las clases revolucionarias."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 45: "La República Partenopea y las clases revolucionarias en el Risorgimento" (ya en *R*, 129).

[1] Estas noticias sobre las *Memorias* de Francesco Pignatelli y sobre la introducción de Nino Cortese pueden obtenerse, en muchos puntos literalmente, de un artículo de Piero Pieri, "Memorie del Ottocento", en *Leonardo*, 20 de diciembre de 1927 (año III, n. 12), pp. 313-15. Pero en 1930, cuando Gramsci escribía este Cuaderno, no tenía en la cárcel tal número de la revista *Leonardo*, que se había perdido en Ustica junto con otros fascículos de ese mismo año: esta circunstancia se desprende de una carta a su cuñada del 23 de marzo de 1931 (cfr. *LC*, 420), en la que Gramsci pedía poder completar la colección de la revista: lo cual sucedió a principios de mayo (cfr. *LC*, 429). Con toda probabilidad el parágrafo fue escrito basándose en un resumen del artículo citado por Pieri aparecido en la sección 'Marginalia' ("Le 'Memorie' del generale Pignatelli") del *Marzocco*, 29 de enero de 1928 (año XXXIII, n. 5). Las indicaciones bibliográficas de las *Memorie* de Pignatelli están sin embargo tomadas de otra fuente, probablemente de los anuncios publicitarios de la casa editorial Laterza.

§ 104. "Literatura popular."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 53: "Directivas y desviaciones (ya en *LVN*, 142).

[1] Tal como lo dice explícitamente Gramsci, los títulos y las informaciones relativas a los libros enumerados en este parágrafo fueron tomados, casi exclusivamente, de publicidad editorial. Cfr. por ejemplo, para el libro de Henry Poulaille la publicidad en *Les Nouvelles Littéraires* del 19 de julio de 1930 (año IX, n. 405). Las noticias sobre *Anthologie des écrivains ouvriers* fueron tomadas, por el contrario, de la sección 'Correspondance', ibid., 23 de agosto de 1930 (año IX, n. 410).

§ 105. "Lorianismo. Las nuececillas americanas y el petróleo."
Texto B (ya en *INT*, 192).

[1] No hay antecedentes, en las anteriores notas sobre el lorianismo, a esta propuesta de cultivar cacahuates en una extensión de 50 000 Km^2 para satisfacer las necesidades italianas de grasas combustibles.

[2] Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de enero de 1928, cit., pp. 59-71. La primera parte de este artículo de Manfredi Gravina (*Nuova Antologia*, 16 de diciembre de 1927, cit.) es resumida por Gramsci en el Cuaderno 2 (XXIV), § 54.

§ 106. "El profesor H. de Vries de Heckelingen . . ."
Texto B (ya en *PP*, 226).

[1] Todas las noticias de este parágrafo fueron tomadas de una nota de L. Amaro, "Indagini internazionali sul fascismo", en la sección 'Notizie e commenti' de la *Nuova Antologia*, 16 de enero de 1928 (año LXIII, fasc. 1340), pp. 259-61.

§ 107. "Las clases sociales en el Risorgimento."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 46: "El pueblo en el Risorgimento" (ya en *R*, 162-63).

[1] La cita y los datos del libro de Rodolico están tomados de la "Rassegna bibliografica" de la *Nuova Antologia*, 16 de enero de 1928, cit., p. 269.
[2] Cfr. la carta de Mazzini a Crispi del 16 de noviembre de 1858 en Francesco Crispi, *I Mille*, de documentos del Archivo Crispi ordenados por T. Palamenghi-Crispi, 2ª ed., Treves, Milán, 1927, pp. 88-89 [FG, *C. carc.*, Milán; cfr. también *LC*, 149, 169-70].

§ 108. "La ecuación personal."
Texto A: retomado con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 26 (XII), § 2 (ya en *PP*, 220-21).

§ 109. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Italo Svevo y los literatos italianos."
Texto A: retomado en dos textos C del Cuaderno 23 (VI), § 45: "El 'descubrimiento' de Italo Svevo", y § 46 (el primero ya en *LVN*, 95-96).

[1] Cfr. *La Fiera Letteraria*, 23 de septiembre de 1928 (año IV, n. 39). En el texto Gramsci escribe *Italia Letteraria*, aunque el cambio de nombre hubiera ocurrido sólo en abril de 1929.
[2] Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de febrero de 1928 (año LXIII, fasc. 1341), pp. 328-36.
[3] Ibid., p. 328.
[4] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 102.
[5] Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de febrero de 1928, cit., pp. 352-64. 'Pistole' es el título de una sección escrita por Ermenegildo Pistelli para el *Giornallino della Domenica*, y firmada con el seudónimo de Omero Redi.

§ 110. "La organización nacional."
Texto B.

§ 111. "Lorianismo."
Texto B (ya en *INT*, 192-93).

[1] Cfr. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'amore"*, Casa editorial Optima, Roma, 1928 (mencionado en el artículo de Migliore citado a continuación). Sobre este tema cfr. también Cuaderno 1 (XVI), § 97.
[2] Benedetto Migliore, "Una nuova interpretazione delle rime di Dante e del 'dolce stil nuovo' ", en *Nuova Antologia*, 16 de febrero de 1928, cit., pp. 446-61.

§ 112. "Corrado Barbagallo."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 11 (ya en *MACH*, 214).

[1] Corrado Barbagallo, *L'oro e il fuoco (Capitale e lavoro atraverso i secoli)*, Corbaccio, Milán, 1927 [FG, *C. carc.*, Milán].
[2] Las noticias sobre la polémica de Joachim Marquardt con Theodor Mommsen a propósito de los *collegia opificum et artificum* están tomadas de una nota de M. Pierro en la sección 'Notizie e commenti' ("I problemi del lavoro") de la *Nuova Antologia*, 16 de febrero de 1928, cit., pp. 537-39; esta nota de Pierro es sustancialmente una reseña del libro de G. Balella, *Lezioni di legislazione del lavoro* (Facultad de Ciencias Políticas de la R. Universidad de Roma), parte I: *Le Assoziazioni professionali, Il Contrato di lavoro, Le giurisdizioni del lavoro*, Roma, 1927.

§ 113. "Utopías."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 25 (XXIII), § 7, cfr. en particular pp. 26-27 (ya en *R*, 220).

[1] Cfr. Achille Loria, "Pensieri e soggetti economici in Shakespeare", en *Nuova Antologia*, 1º de agosto de 1928, cit., pp. 315-29. También la referencia a los dramas de Renan. *Caliban* y *Eau de jouvence* está en este artículo de Loria (pp. 317-18).

§ 114. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 133).

[1] La cita está tomada del artículo de Loria, "Pensieri e soggetti economici in

Shakespeare", cit., (p. 323), señalado en el parágrafo precedente. No resultando clara en el artículo de Loria la fuente de la cita, Gramsci añadió un signo de interrogación.

§ 115. "Misión internacional de las clases cultas italianas."
Texto B (ya en *INT*, 57).

§ 116. "Misión internacional de las clases cultas italianas."
Texto B (ya en *INT*, 58-60).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de agosto de 1928, cit., pp. 459-73. De ese artículo están tomados todos los datos contenidos en este parágrafo.
[2] Ibid., p. 473.

§ 117. "La emigración italiana y la función cosmopolita de las clases cultas italianas."
Texto B (ya en *INT*, 56).

§ 118. "Historia nacional e historia de la cultura (europea o mundial)."
Texto B (ya en *INT*, 55-56).

§ 119. "Pasado y presente. Agitación y propaganda."
Texto B (ya en *PP*, 61-62).

[1] La traducción del libro citado por Max Weber (publicada por la casa editorial Laterza en 1919) no se conserva entre los libros de la cárcel, pero es muy probable que Gramsci conociese este libro. Es posible que los datos de la indicación bibliográfica fuesen tomados de un catálogo Laterza.

§ 120. "Antonio Fradeletto."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 48 (ya en *LVN*, 177).

[1] De Antonio Fradeletto y de sus conferencias patrióticas Gramsci se ocupó repetidas veces en los primeros tiempos de su actividad periodística: cfr. *Per la verità*, cit., pp. 18-23 y 28, y *SM*, 6.

§ 121. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 47: "Criterios. Ser una época" (ya en *LVN*, 22).

[1] Cfr. Arturo Calza, "Concorsi letterari", en la sección 'Fra i libri e la vita', en *Nuova Antologia,* 16 de octubre de 1928, cit., pp. 532-34.
[2] Ibid., p. 533.

§ 122. "La diplomacia italiana. Costantino Nigra y el tratado de Uccialli."
Texto B (ya en *MACH*, 192-93).

[1] Cfr. *Nuova Antologia,* 16 de noviembre de 1928, cit., pp. 155-61.
[2] Ibid., pp. 156-57.

§ 123. "El italiano mezquino."
Texto B (ya en *INT*, 52).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de diciembre de 1928 (año LXIII, fasc. 1361), pp. 339-49. Las cursivas son de Gramsci.

§ 124. "Emigración."
Texto B (ya en *MACH*, 359).

[1] A este discurso de Ferri en el Parlamento ya había aludido Gramsci en el Cuaderno 1 (XVI), § 58.
[2] Cfr. Filippo Virgilii, "L'espansione della cultura italiana", en *Nuova Antologia,* 1º de diciembre de 1928, cit., pp. 342-43.
[3] Ibid., p. 342.

§ 125. "Luigi Castellazzo, el proceso de Mantua y los demás procesos bajo Austria."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 53: "Luzio y la historiografía tendenciosa y facciosa de los moderados", cfr. en particular pp. 135-39 (ya en *R*, 120-23).

[1] Cfr. Romualdo Bonfadini, *Mezzo secolo di patriottismo*, 2ª ed. Treves, Milán, 1886; ya citado por Gramsci en el Cuaderno 1 (XVI), § 44, p. 40.
[2] Se trata en realidad de otros documentos; los *Costituti Confalonieri* fueron descubiertos por Salata en los Archivos de Viena sólo en 1924: cfr. nota 35 al Cuaderno 1 (XVI), § 44.

[3] Las indicaciones sobre los libros de Luzio y sobre el ensayo de Rambaldi están tomadas del artículo de Giuseppe Fatini, "Le elezioni di Grosseto e la Massoneria", en *Nuova Antologia*, 16 de diciembre de 1928 (año LXIII, fasc. 1362), pp. 506-24.

[4] Este juicio de Carducci está en una carta del 13 de octubre de 1886, reproducida en el artículo citado por Fatini, en la p. 522.

§ 126. "La formación de las clases cultas italianas y su función cosmopolita."
Texto A: no aparece, sin embargo, entre los textos C.

§ 127. "El Risorgimento."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 47: "Italia y la alcachofa" (ya en *R*, 165).

[1] Cfr. *L'Italia che Scrive*, febrero de *1928* (año *XI*, n. 2), p. 34 (en la sección 'Libri da fare').

[2] Cfr., en este mismo Cuaderno, el precedente § 38, p. 19 y nota 2.

§ 128. "Maquiavelo y Emanuele Filiberto."
Texto B.

[1] La indicación está tomada de una ficha bibliográfica de Pietro Silva en *L'Italia che Scrive*, abril de 1928 (año XI, n. 4), p. 94.

§ 129. "Diplomacia italiana."
Texto B (ya en *MACH*, *194-95*).

[1] Cfr. *L'Italia che Scrive*, abril de 1928, cit., pp. 95-96.

[2] Cfr. en este mismo Cuaderno el precedente § 21.

§ 130. "Cultura italiana."
Texto B (ya en *MACH*, 219).

[1] Aunque en el texto esté escrito "Declaración Baldwin". es evidente que Gramsci pensaba en la "Declaración Balfour", con la cual, en 1917, el gobierno inglés se comprometió a la constitución en Palestina de un Estado nacional judío.

§ 131. "Diplomacia italiana."
Texto B (ya en *MACH*, 194).

[1] Cfr. *L'Italia che Scrive*, mayo de 1928 (año XI, n. 5), p. 124. Gramsci cita frecuentemente esta revista con la sigla *ICS*.

§ 132. "Lorianismo. Paolo Orano."
Texto B (ya en *INT*, 190-91).

[1] Todo el parágrafo está redactado basándose en una ficha bibliográfica de Ernesto Buonaiuti sobre el libro de Paolo Orano, *Cristo e Quirino* (nueva ed. Foligno, 1928), en *L'Italia che Scrive*, junio de 1928 (año XI, n. 6), p. 157. En el prefacio, rehaciendo la historia del libro, Paolo Orano había recordado que "en el *Mouvement Socialiste* de abril de 1908 Georges Sorel consagraba un estudio al *Cristo e Quirino*, advirtiendo que no es fácil dar cuenta de un libro de ese género y que se corre el riesgo, resumiéndolo, de deteriorarlo". Después de citar este pasaje del prefacio, Buonaiuti lo confronta con lo que escribía Sorel a Croce en una carta del 29 de diciembre de 1907: "He recibido un libro de P. Orano: *Cristo e Quirino*, que seguramente usted ya ha leído y que no me parece aportar un gran avance a la cuestión de los orígenes cristianos; me resulta ciertamente embarazoso hacer la reseña que el autor me pidió para el *Mouvement Socialiste*": cfr. *La Critica*, 20 de marzo de 1928 (vol. XXVI, fasc. 2), p. 105.

§ 133. "Carlo Flumiani, *Los grupos sociales*."
Texto B (ya en *MACH*, 218).

[1] La indicación bibliográfica está tomada con toda probabilidad de una reseña de *L'Italia che Scrive*, agosto de 1928 (año XI, n. 8), p. 211.

§ 134. "Piero Pieri, *El Reino de Nápoles de julio de 1799 a marzo de 1806*."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 48 (ya en *R*, 180).

[1] Las indicaciones sobre el libro de Piero Pieri fueron tomadas de una ficha bibliográfica de Pietro Silva en *L'Italia che Scrive*, agosto de 1928, cit., p. 210; las noticias sobre el libro de Zazo fueron tomadas de otra ficha bibliográfica del mismo número de la revista, p. 213.

§ 135. "Historia y Antihistoria."
Texto B (ya en *MS*, 42).

[1] Sobre este opúsculo de Adriano Tilgher cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 28.
[2] La cita reproduce íntegramente la ficha bibliográfica de Mario Missiroli, en *L'Italia che Scrive*, enero de 1929 (año XII, nota 1), p. 16.

§ 136. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 49: "Escritores técnicamente brescianescos" (ya en *LVN*, 185).

[1] De una ficha bibliográfica de *L'Italia che Scrive*, enero de 1929, cit., pp. 17-18. Sobre el mismo libro cfr. también Cuaderno 5 (IX), § 63.

§ 137. "La formación de la clase intelectual italiana."
Texto B (ya en *INT*, 42).

§ 138. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Alfredo Panzini."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 50; "Panzini" (ya en *LVN*, 153).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 13.
[2] Cfr., en particular, en este mismo Cuaderno, el precedente § 38, en la p. 20.
[3] Cfr. *L'Italia che Scrive*, junio de 1929, cit., pp. 180-81.

§ 139 "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 3-4).

[1] Tanto la indicación bibliográfica como la cita de Guicciardini están tomadas de una ficha bibliográfica, en *L'Italia che Scrive*, junio de 1929, cit., pp. 183-84.

§ 140. "Catolicismo y laicismo. Religión y ciencia."
Texto B (ya en *MACH*, 300-1).

[1] Datos y citas están tomados de una ficha bibliográfica de Adriano Tilgher, en *L'Italia che Scrive*, junio de 1929, cit., p. 190.

§ 141. "La función internacional de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 63).

[1] Cfr. *L'Italia che Scrive*, octubre de 1929 (año XII, n. 10), p. 288.

§ 142. "Los límites de la actividad del Estado."
Texto B (ya en *MACH*, 126-27).

[1] Cfr. *L'Italia che Scrive*, octubre de 1929, cit., p. 295.
[2] El fragmento entre paréntesis expone las ideas de Carlo Alberto Biggini según el resumen contenido en la reseña citada de Alfredo Poggi.
[3] Además de esta última anotación, también la observación entre paréntesis es de Gramsci.
[4] Cfr. *Leonardo* (Reseña bibliográfica), agosto de 1930 (año I, n. 8), pp. 504-5.

§ 143. "1914."
Texto B (ya en *R*, 224).

[1] Giovanni Papini, "I fatti di guigno", en *Lacerba*, 15 de junio de 1914 (año II, n. 12), pp. 177-84; reeditado en *Lacerba*, *"La Voce" (1914-1916)*, a cargo de Gianni Scalia, en *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. IV, ed. Einaudi, Turín, 1961, pp. 301-14. Este artículo de Papini sobre la "semana roja" es recordado por Gramsci también en el Cuaderno 9 (XIV), § 42.
[2] Se trata del artículo de Salvemini, "Una rivoluzione senza programma", en *L'Unità*, 19 de junio de 1914 (año III, n. 25), p. 531; reeditado en Gaetano Salvemini, *Il ministro della malavita e altri scritti dell'Italia giolittiana*, a cargo de Elio Apih, ed. Feltrinelli, Milán, 1966, pp. 382-84. Este artículo es recordado más extensamente por Gramsci en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 119.

§ 144. "Renacimiento."
Texto B (ya en *INT*, 38).

§ 145. "Cultura italiana y francesa y Academias."
Texto B (ya en *INT*, 125-26).

§ 146. "Kipling."
Texto B (ya en *PP*, 209-10).

[1] Palabras de Kipling citadas en un artículo de Aldo Sorani, "La morale di Ki-

pling" en *Il Marzocco*, 3 de noviembre de 1929 (año XXXIV, n. 44). Es este artículo el que sirve de base a las observaciones de Gramsci.

§ 147. "Intelectuales italianos. Carducci."
Texto B (ya en *LVN*, 194).

[1] Las indicaciones sobre la obra de bibliografía carducciana de Foscarina Trabaudi Foscarini De Ferrari están tomadas del artículo, citado en el texto de Guido Mazzoni, en *Il Marzocco*, 3 de noviembre de 1929, cit.

§ 148. "Carácter popular-nacional negativo de la literatura italiana."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 151, en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 51: " 'Popularidad' de Tolstoi y de Manzoni", cfr. en particular pp. 65-67 (ya en *LVN*, 76-77).

[1] Cfr. *Il Marzocco*, 11 de noviembre de 1928 (año XXXIII, n. 46).

§ 149. "Literatura popular. Verne y literatura de aventuras maravillosas."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 10: "Verne y la novela geográfica-científica" (ya en *LVN*, 114-15).

[1] En el Cuaderno 5 (IX), § 84, Gramsci vuelve sobre esta confrontación entre Jules Verne y Herbert Georges Wells.
[2] Cfr. *Il Marzocco*, 19 de febrero de 1928 (año XXXIII, n. 8).

§ 150. "Literatura popular. Emilio De Marchi."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 11: "Emilio De Marchi" (ya en *LVN*, 139).

§ 151. "Carácter popular-nacional negativo de la literatura italiana."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 148, en e lcitado texto C del Cuaderno 23 (VI), § 51, cfr. en particular pp. 67-69 (ya en *LVN*, 77).

[1] Cfr. el precedente § 148.
[2] Hasta este punto del parágrafo Gramsci resume el artículo citado de Adolfo Faggi, "Tolstoi e Shakespeare", en *Il Marzocco*, 9 de septiembre de 1928 (año XXXIII, n. 37).

§ 152. " 'Spectator' = Mario Missiroli."
Texto A: no resulta, sin embargo, retomado entre los textos C.

[1] Otro elemento de identificación entre Spectator y Mario Missiroli es señalado por Gramsci en el Cuaderno 4 (XIII), § 44.

§ 153. "Literatura popular. Notas sobre la novela policiaca."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 12: "Sobre la novela policiaca" (ya en *LVN*, 115-16).

Gramsci desarrolló en este parágrafo algunos temas ya mencionados de pasada en el precedente § 78. Sobre la novela policiaca cfr. también Cuaderno 6 (VIII), § § 5, 17, 28.

§ 154. "Aspecto nacional-popular negativo de la literatura italiana."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 52: "Bruno Cicognani y la 'auténtica fundamental humanidad' " (ya en *LVN*, 192).

[1] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 24 de agosto de 1930 (año II, n. 34). La serie de estos artículos de Alfredo Gargiulo sobre la literatura italiana de este siglo, bajo el título general de *1900-1930*, comenzó en el número del 19 de enero de 1930 del mismo semanario (año II, n. 3).
[2] Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 5, p. 46 bis.

§ 155. "La nueva arquitectura."
Texto B (ya en *LVN*, 30-31).

[1] En el artículo "Perché l'artista scrive, o dipinge, o scolpisce, ecc.?", en *L'Italia che Scrive*, febrero de 1929, cit., pp. 31-32; de este artículo de Adriano Tilgher Gramsci se había ocupado ya en el Cuaderno 2 (XXIV), § 103.

§ 156. "Lorianismo. Trombetti y la monogénesis del lenguaje."
Texto B (ya en *INT*, 184-86).

[1] Cfr. el precedente § 86.
[2] Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de marzo de 1929, cit., pp. 123-27 (en la sección 'Notizie e commenti').
[3] Este primer ejemplo (*mysterion*) no está en la nota citada por V. Pisani, de la que Gramsci toma todos los demás ejemplos.
[4] El mismo argumento había sido empleado por Gramsci en sus observaciones

críticas en torno a las teorías lingüísticas de Manzoni; cfr. la carta citada del 17 de noviembre de 1930: "el mismo Manzoni, al rehacer *Los novios* y en sus tratados sobre la lengua italiana, en realidad sólo tomó en cuenta un único aspecto de la lengua, el léxico, y no la sintaxis que sin embargo es la parte esencial de cada lengua, tanto es así que el inglés, por más que tenga más del 60% de palabras latinas o neolatinas, es una lengua germánica, mientras que el rumano, si bien tiene más del 60% de palabras eslavas es una lengua neolatina, etcétera" (*LC*, 379).

[5] No se ha hallado la fuente de la que se tomó esta mención de los epigramas de Voltaire sobre Ménage.

§ 157. "Alejamiento entre dirigentes y dirigidos."
Texto B (ya en *MACH*, 143-44).

§ 158. "El momento histórico 1848-49."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 49, (ya en *R*, 108).

§ 159. "Risorgimento."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 50: "Criterios introductivos" (ya en *R*, 67-68).

§ 160. "Estructura económica italiana."
Texto B.

[1] Cfr. Giuseppe Paratore, "La economia, la finanza, il denaro d'Italia alla fine del 1928", en *Nuova Antologia*, 1º de marzo de 1929, cit., pp. 74-87; este artículo es mencionado por Gramsci también en el Cuaderno 2 (XXIV), § 122.

§ 161. "León XIII."
Texto B (ya en *MACH*, 304).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 1º de marzo de 1929, cit., pp. 3-16.

§ 162. "El momento histórico 1848-49."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 19 (X), § 51 (ya en *R*, 184-85).

[1] Cfr. Carlo Pagani, "Dopo Custoza e Volta nel 1848 (con documenti inediti)", en *Nuova Antologia*, 1º de marzo de 1929, cit., pp. 102-9.

[2] Las indicaciones bibliográficas están tomadas del artículo citado de Carlo Pagani en la *Nuova Antologia*.

§ 163. "La 'historia' del Risorgimento de Alessandro Luzio."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 19 (X), § 53, cfr. en particular pp. 133-34 (ya en *R*, 119-20).

[1] Cfr. "Processo politico e condanna dell'Abbate Gioberti nell'anno 1833". III, en *La Civiltà Cattolica*, 4 de agosto de 1928 (año LXXIX, vol. III), pp. 206-19; la referencia a Luzio, subrayada por Gramsci, está en las pp. 216-18.

[2] Las tesis de Luzio aparecen expuestas aquí según las citas contenidas en el artículo de *La Civiltà Cattolica* citado en la nota precedente; pero el duro juicio de Luzio sobre Gioberti se refiere a la actitud mantenida por éste en el proceso a que fue sometido en 1833, y no, como escribe Gramsci, a los hechos de 1831.

[3] Cfr. "Processo politico e condanna dell'Abbate Gioberti nell'anno 1833", II, en *La Civiltà Cattolica*, 7 de julio de 1928 (año LXXIX, vol. III), pp. 19-29, cfr. en particular pp. 22-25; el primer artículo de esta serie está en el número del 21 de abril de 1928 (año LXXIX, vol. II), pp. 111-21.

§ 164. "Notas sobre el movimiento religioso."
Texto B (ya en *MACH*, 284-85, 305, 301-2).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § y nota 2. Sobre la organización editorial de *La Civiltà Cattolica* y sobre la recopilación de artículos del padre Angelo Brucculeri en torno a la cuestión obrera, cfr. también Cuaderno 5 (IX), § 62.

[2] Es de presumirse que Gramsci tuvo manera de ver en la cárcel algunos números de este semanario católico, difundido incluso gratuitamente como instrumento de propaganda religiosa.

[3] Cfr. *La Civiltà Cattolica. Indice analitico delle annate 1911-1925*, recopilado por Giuseppe Del Chiaro, caballero del Pontificio Ordine Piano, secretario de la dirección, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1929. En el momento en que Gramsci escribía este parágrafo no había salido todavía el nuevo libro de índices, publicado en 1931, para los años 1926-30.

[4] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 44, pp. 40-40 bis y nota 36.

[5] Cfr. Cuaderno 5 (IX), § 43: "El episodio del arresto de los hermanos La Gala en 1863."

[6] Estos datos sobre los movimientos pancristianos fueron tomados de la primera parte del artículo "Il Sadhu Sundar Sing", en *La Civiltà Cattolica*, 7 de julio de 1928 (año LXXIX, vol. III), pp. 3-18.

[7] Cfr. el artículo citado en la nota precedente, "Il Sadhu Sundar Sing"; la segunda parte de este artículo, del cual están tomadas las noticias sobre Upadhyaya Brahmabandhav, está en *La Civiltà Cattolica*, 21 de julio de 1928 (año LXXIX, vol. III), pp. 110-25.

§ 165. "Italo Toscani."
Texto B.

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 21 de julio de 1928, cit., pp. 152-53.

[2] Todo el parágrafo, aparte la indicación de *La Civiltà Cattolica*, fue escrito evidentemente basándose en recuerdos e impresiones personales. Italo Toscani, ya conocido en los ambientes socialistas por haber sido director del semanario *L'Avanguardia*, órgano de la Federación Juvenil Socialista Italiana, en 1916 fue soldado del 92º Regimiento de Infantería con sede en Turín, y en esta ciudad fue con toda probabilidad donde Gramsci tuvo oportunidad de conocerlo. En septiembre de 1916 Toscani fue arrestado y puesto a disposición del tribunal militar de Roma, por haber participado en un intento de difusión en Italia de un manifiesto contra la guerra, del Comité Internacional Juvenil Socialista de Berna. Junto con Toscani fueron arrestados y procesados Federico Marinozzi, secretario de la Federación Juvenil Socialista Italiana, el tipógrafo Luigi Morara, y Giuseppe Sardelli, miembro del sindicato de tranviarios y de la Comisión Ejecutiva de la Cámara del Trabajo de Roma. Toscani fue condenado a seis años de reclusión. Los otros tres a cinco años. Después de diez meses de reclusión, sin embargo, Sardelli y Toscani fueron liberados y enrolados en el ejército. Las vicisitudes de este proceso fueron rememoradas por el mismo Toscani, en un opúsculo (Italo Toscani, *A bocca chiusa. Storia di un processo*, Tip. Morara, Roma, 1920), y posteriormente en un libro biográfico sobre Luigi Morara (Italo Toscani, *Socialista! Luigi Morara nella storia del socialismo romano, 1892-1960*, Roma, 1961). En este último libro resulta aclarado también el episodio del "falso calabrés" al que alude Gramsci: se trata de un confidente de la policía que se había presentado a Toscani, y había conseguido ganar su confianza, calificándose como hermano del compañero Carlo Calabresi (dirigente de la Federación Juvenil Socialista); "hasta que —se lee en el libro citado, p. 73— el 9 de septiembre nuestro individuo desapareció, llevándose en su fuga las ropas de civil y toda la correspondencia de Toscani, que fue arrestado el día siguiente teatralmente, en el cuartel". Entre los libros de Gramsci, pero no entre los que tenía en la cárcel, se conservan algunos libros de relatos para niños, publicados por Toscani en la posguerra: Italo Toscani, *La casa vuota e altre novelle*, Ediciones "Primavera", Roma, 1923 [FG]; Id., *Fra terra e cielo (Storia di una goccia d'acqua)*, ibid., 1923 [FG]; Id., *La palla di fucile e altri racconti*, ibid., 1924 [FG].

§ 166. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 4).

[1] Esta afirmación está en un artículo, no firmado (pero del padre Brucculeri), "La conferenza internazionale del lavoro", en *La Civiltà Cattolica*, 4 de agosto de 1928, cit., pp. 233-43; cfr. en particular pp. 240-41: "Los obispos de Lombardía (1920) señalan también que en los periodos de crisis el obrero no debe ser el primero en sentir sus efectos, sino el capitalista".

Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo. *Primera serie.*

§ 1. Si se quiere estudiar . . .
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 2: "Cuestiones de método" (ya en *MS*, 76-79).

1 Entre los libros que Gramsci poseía antes del arresto se conservan dos traducciones de la *Crítica del programa de Gotha* (carta de Marx a Bracke y *Notas Marginales al programa del Partido obrero alemán*): *Para la crítica del programa de la democracia socialista*, escrito póstumo de Carlos Marx, Mongini, Roma, 1901, luego incluido en: Karl Marx-Friedrich Engels-Ferdinand Lassalle, *Opere,* a cargo de Ettore Ciccotti, vol. II, Società Editrice "Avanti!", Milán, 1914 [FG]; Karl Marx, *Critique du programme de Gotha,* con un prefacio y notas de Amédée Dunois, Librairie de l' "Humanité", París, 1922 [FG]. Algunos volúmenes del epistolario de Marx se hallan conservados, por el contrario, entre los libros de la cárcel: Karl Marx, *Lettres à Kugelmann,* prefacio de Lenin, Introducción de E. Czobel, Ed. Sociales Internationales, París, 1930 [FG, *C. carc.*, Turi II o III]; *Correspondance K. Marx - Fr. Engels*, trad. por J. Molitor, t. II, ed. Costes, París, 1931; t. III, ed. Costes, París, 1931 [FG, *C. carc.*, Turi III]; al menos estos dos volúmenes, sin embargo, fueron recibidos por Gramsci en la cárcel después de la redacción de este Cuaderno.

2 Cfr. Rodolfo Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, Formiggini, Génova, 1912 [FG]. Gramsci pidió que este libro le fuese enviado a la cárcel (cfr. *LC*, 264 y 603); el libro, sin embargo, no fue encontrado en Turi.

3 El juicio de Sorel sobre Engels es aún más despectivo de lo que recuerda Gramsci. Cfr. la carta de Sorel a Croce del 16 de marzo de 1912, en *La Critica,* 20 de noviembre de 1928 (año XXVI, fasc. 6), p. 435: "Acabo de recibir un enorme volumen: *Il materialismo storico in Federico Engels* del profesor Rodolfo Mondolfo de Turín. Me aterra pensar que se necesitan tantas páginas para explicar el pensamiento de un hombre que pensaba tan poco como Engels".

4 No parece que Gramsci haya tenido en la cárcel esta obra de Engels, que probablemente había leído a su tiempo en una de las dos traducciones italianas de antes de la guerra (cfr. Friedrich Engels, *Il socialismo scientifico contro Eugenio Dühring*, traducción de la 3ª edición alemana de Sofia Puritz, San-

dron, Milán-Palermo, 1901; Id., *La scienza sovvertita dal signor Eugenio Dühring*, Mongini, Roma, 1911) o en una traducción francesa.

§ 2. "El libro de De Man."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 66: "Sorel, Proudhon-De Man", cfr. en particular pp. 75 bis-76 (ya en *MS*, 112).

[1] Cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 132; para el libro de De Man cfr. nota 13 al § 61 del mismo Cuaderno.

[2] Cfr. *La Critica*, 20 de noviembre de 1929 (año XXVII, fasc. 6), pp. 459-63.

[3] Cfr. el artículo "Il tramonto del marxismo", publicado en dos partes, en *La Civiltà Cattolica*, 5 de octubre de 1929 (año LXXX, vol. IV), pp. 36-45, y 16 de noviembre de 1929 (vol. IV), pp. 320-29; la otra reseña es de Giuseppe Santonastaso, en *Leonardo*, 20 de noviembre-diciembre 1929 (año V, n. 11-12), pp. 304-5.

[4] Cfr. Zibordi, *Saggio sulla storia del movimento operaio in Italia. Camillo Prampolini e i lavoratori reggiani*, cit. Esta corrección y esta integración de la concepción mecanicista del determinismo histórico encuentra una ilustración sabia y ferviente en la obra de Henri De Man: *Il superamento del marxismo*, con respecto al movimiento socialista europeo.

[5] Probablemente Gramsci se refería a una presentación editorial del libro de De Man aparecida en las páginas publicitarias añadidas al final del fascículo de la *Critica* del 20 de mayo de 1929 (año XXVII, fasc. III).

[6] Cfr. "Socialismo ético e nuovo fabianesimo in Germania", en *I problemi del lavoro*, 1º de junio de 1929 (año III, n. 6), pp. 5-7. Una advertencia a este artículo afirma que "la tesis sobre el *socialismo ético y el nuevo fabianismo en Alemania* se hallan contenidas en un libro de Henri De Man traducido por Alessandro Schiavi, publicado en dos volúmenes bajo el título *Il superamento del marxismo* en la Biblioteca di Cultura Moderna de la Casa Editorial Laterza de Bari". En el número siguiente de la revista (1º de julio de 1929, n. 7), en nota a una indicación bibliográfica de la traducción italiana del libro de De Man (p. 23), se encuentra la siguiente rectificación: "En el número anterior publicamos las tesis de Oppenheim diciendo que se hallan contenidas en el libro de De Man; es necesario precisar que aquéllas se encuentran solamente en la edición francesa y no en la italiana, habiéndolas omitido el traductor italiano para conservar al libro dentro de su carácter estrictamente científico".

[7] Cfr. De Man, *Il superamento del marxismo*, cit., vol. I, pp. V-VIII ("Avvertenza" de Alessandro Schiavi).

[8] Cfr. Umberto Barbaro, "Il superamento del marxismo", en *L'Italia Letteraria*, 11 de agosto de 1929 (año I, n. 19): se trata de una breve reseña del libro citado de De Man.

§ 3. "Dos aspectos del marxismo."
Texto A: retomado, junto con otra nota sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 9: "Algunos problemas para el estudio del desarrollo de la filosofía de la praxis", cfr. en particular pp. 10-14 bis (ya en *MS*, 81-89).

1 El pasaje del artículo de Missiroli es citado, naturalmente, de memoria. Cfr. Mario Missiroli, "Opinioni", en *La Stampa*, 10-11 de septiembre de 1925: "No consigo compartir las ideas que actualmente circulan sobre Marx. Me parece que se rebaja un poco demasiado el valor del científico para exaltar el tipo del revolucionario. Que los profesores de economía política, eunucos ante un sultán, descubran errores científicos en Marx y los refuten victoriosamente en las entregas litografiadas para uso de estudiantes, no es cosa que maraville. Sería interesante, por el contrario, conocer qué piensan en secreto de las doctrinas económicas de Marx los grandes industriales y banqueros".

2 Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 31, p. 16 bis, donde se aclara el significado de esta referencia a Rosa Luxemburgo; también otros temas desarrollados en este § 3 de los *Apuntes de filosofía* se repiten en el mismo § 31 del Cuaderno 3 (XX).

3 Se trata de una observación de Sorel sobre la que Gramsci vuelve explícitamente más adelante, en el § 44 de este mismo Cuaderno: Georges Clemenceau, escribió Sorel, "juzga la filosofía de Marx, que constituye la osamenta del socialismo contemporáneo, como una doctrina oscura, buena para los bárbaros de Alemania, como siempre ha aparecido a las inteligencias prontas y brillantes, habituadas a lecturas fáciles. Espíritus ligeros como el suyo no logran comprender lo que Renán comprendía tan bien, esto es, que valores históricos de gran importancia pueden surgir unidos a una producción literaria de evidente mediocridad, que es precisamente lo que sucede con la literatura socialista ofrecida al pueblo".

4 Cfr. Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Laterza, Bari, 1929 [FG, *C. carc.*, Turi II], pp. 11-12; las cursivas y los espaciamientos son de Gramsci.

5 Cfr. nota 31 al Cuaderno 1 (XVI), § 44.

6 A la posición de Maeterlinck sobre la brujería ya había aludido Gramsci en el Cuaderno 3 (XX), § 48, p. 28.

7 Cfr. Guido De Ruggiero, "Erasmo e la Riforma", en *La Nuova Italia*, 20 de enero de 1930 (año I, n. 1), pp. 12-17; el artículo es una anticipación de algunos fragmentos de la obra de De Ruggiero, *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, 2 vol., Laterza, Bari, 1930 (cfr. en particular pp. 197-204 y 209-17 del vol. I).

§ 4. "Maquiavelismo y marxismo."
Texto A: no retomado directamente en un texto C, sino refundido en otro texto A; cfr. más adelante, § 8.

[1] Los versos citados por Foscolo se hallan en *Sepolcori* (vv. 156-57); para la observación de Croce cfr. *Storia dell'etá barocca d'Italia*, cit., p. 82.

§ 5. "Materialismo histórico y criterios o cánones prácticos de interpretación de la historia y la política."
Texto A: retomado, en su primera parte (pp. 45 bis-46), junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 3: "Un repertorio de la filosofía de la praxis" (ya en *MS*, 102-3); en su segunda parte, en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 3: "Arte y lucha por una nueva civilización" (ya en *LVN*, 6-9).

[1] Cfr. el subsiguiente § 9: "Un repertorio del marxismo."
[2] En el texto C Gramsci da la siguiente indicación de este libro: "E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 6ª ed., 1908, Leipzig, Duncker u. Humblot, traducido al italiano y publicado por el editor Sandron de Palermo". Con toda probabilidad fue en esta traducción italiana (*La storiografia e la filosofia della storia*, Sandron, Milán-Palermo-Nápoles, 1907: la traducción es parcial, comprende los capítulos I y el § 5 del capítulo V de la cuarta edición alemana) que la obra de Bernheim fue utilizada por Gramsci en los años universitarios como libro de texto (cfr. *LC*, 170). Una traducción anterior, también parcial (de los capítulos III y IV de la obra de Bernheim) fue traducida por A. Crivellucci en un libro publicado en 1897 por el editor Spoerri de Pisa. La indicación de la sexta edición alemana fue probablemente tomada de Benedetto Croce, *Conversazioni critiche. Serie prima*, Laterza, Bari, 1918 [FG, *C. carc.*, Turi I], p. 223.
[3] Con el título abreviado de *Saggio popolare* (tomado del subtítulo de la obra: cfr. nota 2 al subsiguiente § 13) Gramsci cita siempre el libro de Bujarin *La teoria del materialismo storico, Manuale popolari di sociologia marxista:* cfr. nota 4 al Cuaderno 1 (XVI), § 153.
[4] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 6 de abril de 1930 (año II, n. 14). Otro capítulo de esta obra de Gargiulo es citado por Gramsci en el Cuaderno 3 (XX), § 154.
[5] Este pasaje de Giovan Battista Angioletti está tomado del escrito de Gargiulo citado precedentemente en el texto.

§ 6. Roberto Ardigò, *Scritti vari*.
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 8: "Roberto Ardigò y la filosofía de la praxis" (ya en *INT*, 177-80).

[1] Cfr. Roberto Ardigò, *Scritti vari*, recopilados y ordenados por Giovanni Marchesini, Le Monnier, Florencia, 1922 [G. Ghilarza, *C. carc.*]; está en una lista de libros "consignados a Tatiana el 20 de mayo de 1930", registrada en la p. 95 del Cuaderno 1 (XVI): en base a esta indicación se debe considerar que

este parágrafo debió de ser escrito antes del 20 de mayo de 1930. (cfr. DC).
[2] Cfr. ibid., pp. 248-49.
[3] Ibid., p. 248.
[4] Ibid., p. 249.
[5] Ibid., p. 250.
[6] Ibid., pp. 252-53.
[7] Ibid., pp. 253-54.
[8] Cfr. la tercera parte ("Il liberalismo di R. Ardigò") de la primera sección ("Polemiche"), ibid., pp. 136-63.
[9] De la sexta sección ("Pensieri"), ibid., pp. 271-72. Las palabras en mayúsculas están en el texto de Ardigò.

§ 7. "Las superestructuras y la ciencia."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 38 (ya en *MS*, p. 56).

[1] La mención de Missiroli debe referirse a su artículo, aparecido en *L'Ordine Nuovo* del 19 de julio de 1919 (año I, n. 10), "Il socialismo contro la scienza", recordado por Gramsci en otro lugar: cfr. Cuaderno 7 (VII), § 1, p. 52 y nota 9. En este artículo Missiroli afirmaba entre otras cosas: "La ciencia es una concepción esencialmente burguesa y es un privilegio de clase [...], es la coraza y el hacha con las cuales la burguesía se defiende y ataca."

§ 8. "Maquiavelo y Marx."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 20 (ya en *MACH*, 158 y 8-10).

[1] La cita está tomada de un artículo de Filippi Meda, "Il Machiavelismo", en *Rivista d'Italia*, 15 de junio de 1927, cit., p. 232; este artículo fue ya señalado en el Cuaderno 2 (XXIV), § 31.
[2] Cfr. el precedente § 4.

§ 9. "Un repertorio del marxismo."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 3: "Un repertorio de la filosofía de la praxis", cfr. en particular p. 5 bis (ya en *MS*, 102).

[1] Cfr. el precedente § 5.

§ 10. "Marx y Maquiavelo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 21 (ya en *MACH*, 20).

§ 11. "Problemas fundamentales del marxismo."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 27: "Concepto de ortodoxia", cfr. en particular pp. 42-42 bis, nota 1 (ya en *MS*, 158-59).

[1] Gramsci se refiere aquí a una observación de Bujarin: cfr. más adelante, el § 17: "La inmanencia y el 'Ensayo popular' ".

§ 12. "Estructura y superestructura."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 19, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 29: "El 'instrumento técnico' ", cfr. en particular pp. 44 bis-45 (ya en MS, 155-56).

[1] Se hallan implícitas en este parágrafo algunas referencias polémicas a la obra citada de Bujarin, en particular al cap. VI ("L'équilibre entre les éléments de la société", pp. 133-259) y al § 5 del Apéndice ("Superstructure et idéologie. Structure des superestructures", pp. 345-46).

§ 13. "Notas y observaciones críticas sobre el *Ensayo popular*."
Texto A: retomado, junto con otra nota sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 26: "Cuestiones generales" (ya en *MS*, 124-26).

[1] Cfr. nota 3 al precedente § 5, y nota 4 al Cuaderno 1 (XVI), § 153.
[2] En la traducción francesa citada el subtítulo (*Populiarnii uchebnik marksistkoi sotsiologuii*) del libro de Bujarin es *Manuel populaire de sociologie marxiste* (literalmente: *Manual o Curso*) con la palabra *Ensayo.*
[3] Véase N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico,* ed. Cuadernos de Pasado y Presente n. 31, México, 1981, pp. 36-37:

"Algunas personas estiman que la teoría del materialismo histórico no debe, bajo ningún concepto, ser considerada como sociología marxista, y que no debe ser expuesta de manera sistemática; ellos creen que es sólo un 'método' vivo de indagación histórica, que sus verdades deben ser aplicadas en el caso de hechos concretos. Además, existe el argumento de que la concepción de la sociología en sí es algo vaga, que 'sociología' significa algunas veces la ciencia de la cultura primitiva y el origen de las formas primarias de la comunidad humana (por ejemplo, la familia), y en otras una suma de observaciones sobre los más variados fenómenos 'en general' y también, a veces, una com-

paración entre la sociedad y un organismo (la escuela orgánica o biológica en sociología), etcétera.

Dichos argumentos son falsos. En primer lugar, la confusión que prevalece *en el campo* burgués no debe inducirnos a crear una mayor confusión en nuestras filas. La teoría del materialismo histórico tiene su lugar definido no en la economía política ni tampoco en la historia sino en la teoría en general de la sociedad y de las leyes de su evolución, es decir en la sociología. Además, el hecho de que la teoría del materialismo histórico sea un método de interpretación de la historia *no disminuye en lo más mínimo* su significación como teoría sociológica. Muy a menudo una ciencia muy abstracta puede facilitar un punto de vista (es decir, un método) a ciencias menos abstractas. Éste es el caso que consideramos, tal como se deduce del texto precedente."

Utilizando este pasaje de la primera parte del curso citado de la "escuela interna del partido" (1925), Gramsci aportó algunas variantes, no sólo como referencias a ejemplos italianos, sino trasladando también el centro de toda la argumentación: "Existen varias *corrientes burguesas*, cada una de las cuales ha logrado tener resonancia incluso en el campo proletario, las cuales, aun afirmando algunos méritos del materialismo histórico, tratan de limitar su alcance y de quitarle su significado esencial, su significado revolucionario. Así, por ejemplo, el filósofo Benedetto Croce escribe que el materialismo histórico debe ser reducido a un puro canon de ciencia histórica, cuyas verdades no pueden ser desarrolladas sistemáticamente en una concepción general de la vida, sino que *sólo son demostrables concretamente* en cuanto se ... escriben libros de historia. A esto se añade la crítica hecha al concepto general de sociología, que se afirma como absolutamente vago e indeterminado, en cuanto que bajo el nombre de 'sociología' se considera unas veces la ciencia de la civilización primitiva y del origen de las formas fundamentales de la vida humana como la 'familia', otras las reflexiones bastante vagas *sobre fenómenos* sociales 'en general', otras el simplista parangón de la sociedad humana con un organismo (escuela orgánica o biológica de la sociología). Estas últimas críticas no afectan a la teoría marxista. En cuanto a aquéllas mencionadas anteriormente, basta observar que el materialismo histórico, además de haber sido un canon para la investigación histórica y haberse revelado completamente en una serie de obras maestras literarias, se ha revelado concretamente también ... en la Revolución rusa, en un *fenómeno histórico vivido y viviente* y no sólo en los libros; se revela en todo el movimiento obrero mundial que se desarrolla continua y sistemáticamente según las previsiones de los marxistas, no obstante que según los filósofos burgueses tales previsiones deben considerarse patrañas porque el materialismo histórico sólo sirve para escribir libros de historia, pero no para vivir y actuar activamente en la historia".

[4] Cfr. más adelante, el subsiguiente § 23.

§ 14. "El concepto de 'ortodoxia'."
Texto A: retomado, con el mismo título, junto con otras notas sobre el mismo tema en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 27, cfr. en particular pp. 41-42 (ya en *MS*, 157-58).

§ 15. "Croce y Marx."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 10 (XXXIII), § 41: "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce" XI-XII (ya en *MS*, 175 y 236-38).

[1] Cfr. Benedetto Croce, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, 2ª edición aumentada, Laterza, Bari, 1926 [FG, *C. carc.*, Turi I]. Este libro de Croce estaba entre los estudiados en el "club de vida moral" promovido por Gramsci en 1918: cfr. la carta a Giuseppe Lombardo-Radice publicada en *Rinascita*, 7 de marzo de 1964 (año XXI, n. 10).

[2] Para las referencias a la posición de Croce en el prefacio de 1917 a *Materialismo storico ed economia marxista* cfr. la nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 29; para el juicio de Croce referido por Guido De Ruggiero, sobre la guerra mundial como "guerra del materialismo histórico", cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 132.

[3] Cfr. "Intorno alla storia etico-politica", en *Nuova Rivista Storica*, septiembre-diciembre de 1928 (año XII, fasc. V-VI), pp. 626-29 (carta de Benedetto Croce, con comentario de Corrado Barbagallo); "Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda", en *Nuova Rivista Storica*, enero-febrero de 1929 (año XIII, fasc. 1), pp. 130-33 (nueva carta de Croce, con comentario de Barbagallo). En la segunda carta Croce reconoce que su concepción de la historia como historia ético-política era su "caballo de batalla contra el materialismo histórico". Esta polémica Croce-Barbagallo es recordada por Gramsci, además de en varios puntos de los Cuadernos, también en una carta a Tania del 18 de abril de 1932 (cfr. *LC*, 609).

[4] Cfr. Benedetto Croce, *Elementi di politica*, Laterza, Bari, 1925, pp. 9-92, donde se lee que el materialismo histórico "consideraba sustancial la vida económica y aparente, ilusión o 'superestructura', como la llamaba, la vida moral". El librito *Elementi di politica* se encuentra entre los libros que Gramsci tenía en Roma antes del arresto y que no pidió que le fuesen enviados a Turi (cfr. *LC*, 263); no se encuentra, sin embargo, entre los libros de la cárcel que han sido conservados. El contenido de este librito de Croce fue luego reeditado en el libro *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1931 [FG, *C. carc.*, Turi III], donde el pasaje al que Gramsci se refiere está en las pp. 273-74. En las posteriores ediciones separadas de *Elementi di politica* fue omitido el escrito que contiene este pasaje.

[5] Cfr. *La Critica*, 20 de septiembre de 1928 (año XXVI, fasc. V), pp. 360-62 (reseña de Benedetto Croce a Giovanni F. Malagodi, *Le ideologie politiche*,

Laterza, Bari, 1928). Gramsci conocía el libro de Malagodi que se ha conservado también entre los libros de la cárcel [FG, *C. carc.*, Turi I].

6 Gramsci se refiere aquí a un conocido pasaje del prefacio de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*: "El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales revoluciones importa siempre distinguir entre la revolución material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven". C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* Fondo de Cultura Popular, México, 1970, pp. 12-13. Este pasaje de Marx fue traducido por Gramsci en la p. 3 bis del Cuaderno 7 (VII).

7 Cfr. Croce *Materialismo storico ed economia marxistica,* cit., p. XVI; una alusión a esta afirmación de Croce se encuentra también en el Cuaderno 1 (XVI), § 29, p. 16.

8 El concepto de "bloque histórico" en Sorel (pero la expresión no se halla literalmente en sus escritos) está vinculado a su concepto de "mito". Es probable que Gramsci tuviese presente, aunque fuera indirectamente, el siguiente pasaje de la introducción a las *Reflexiones sobre la violencia*: "A lo largo de mis reflexiones, había echado de ver algo que me parecía tan sencillo que creí que no valía la pena destacarlo: los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Proponía yo denominar *mitos* a esas construcciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos. Aduje como ejemplos notables de mitos los que fueron edificados por el cristianismo primitivo, por la Reforma, por la Revolución francesa y por los mazzinianos; quería yo demostrar que no hay que tratar de analizar esos sistemas de imágenes, tal como se descompone una cosa en sus elementos, sino hay que tomarlos en bloque en cuanto fuerzas históricas . . ." (G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia,* Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 77). No parece que Gramsci haya tenido ocasión de releer en la cárcel las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel; pero un resumen del pasaje citado se encuentra en el capítulo sobre Sorel del libro de Malagodi al que se hace referencia en este mismo parágrafo: "No hay que confundir estos estados relativamente fugaces de nuestra conciencia voluntaria con las afirmaciones estables de la ciencia. No hay que tratar de analizar estos 'sistemas de imágenes' como se analiza una teoría científica, descomponiéndola en sus elementos. Hay que 'tomarlos en bloque' como fuerzas históricas" (Malagodi, *Le ideologie politiche,* cit., p. 95).

§ 16. "La teleología en el *Ensayo popular.*"
Texto A: salvo la última parte, retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 35: "La teleología" (ya en *MS*, 164-65); la última parte, entre paréntesis, se repite como advertencia general en el mismo Cuaderno 11 (XVIII), p. 1 bis.

[1] Véase, N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, cit., cap. I: *La causa y el fin de las ciencias sociales (causalidad y finalismo)*, pp. 38-50. Buena parte de este capítulo (desde la p. 38 hasta la p. 45) fue utilizada por Gramsci en la segunda y última entrega del curso citado de 1925 de la "escuela interna del partido", en la sección "Teoría del materialismo histórico". El texto de Bujarin es seguido a veces al pie de la letra, y otras veces con cierta libertad, con algunos cortes o algunas adiciones, aunque casi siempre de importancia secundaria. La única variante significativa es dada aquí por el rechazo de Gramsci a emplear el término "ley" que se repite a menudo en Bujarin, y que es sustituido casi siempre con diversas expresiones: "normalidad", "regularidad", "relación entre causa y efecto".

[2] Véase N. Bujarin, op. cit., cap. V: *El equilibrio entre la sociedad y la naturaleza*, pp. 116-39.

[3] La misma advertencia, además de que en el texto C es repetida con una más amplia motivación al principio del Cuaderno 8 (XXVIII), p. 1

§ 17. "La inmanencia y el *Ensayo popular.*"
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 28: "La inmanencia y la filosofía de la praxis" (ya en *MS*, 146-47).

[1] Véase N. Bujarin, op. cit., p. 45: "Es útil señalar que los elementos teleológicos que figuran en las formulaciones de Marx y Engels deben ser consideradas como meras formas metafóricas y estéticas de expresión..." La observación no concierne pues directamente al uso de los términos inmanencia e inmanente, sino que estando contenida en el § 3 (cap. I), titulado *Doctrina del finalismo (teleología) en general y crítica de esta doctrina*, puede autorizar indirectamente la interpretación de Gramsci.

[2] Sobre algunos aspectos de la filosofía de Giordano Bruno, que pueden considerarse como gérmenes de la concepción marxista de la historia, Rodolfo Mondolfo había llamado la atención en el artículo ya citado, en polémica con Corrado Barbagallo ("Razionalità e irrazionalità della Storia" en *Nuova Rivista Storica*, enero-febrero de 1930, cit.), Por otra parte, de Bruno como anticipador del pensamiento de Marx, el propio Mondolfo se había ocupado ya en uno de los ensayos recogidos en *Sulle orme di Marx*, conocido por Gramsci: cfr. Rodolfo Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, 3ª ed., vol. II, Cappelli, Bolonia, 1924, pp. 32-49 [FG].

§ 18. "La técnica del pensar"
Texto A: retomado, con el mismo título, junto con el subsiguiente § 21, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 44, cfr. en particular pp. 55-56 bis (ya en *MS*, 59-61).

1 La cita de Engels entre comillas, tomada de un texto parafraseado en la obra citada por Croce (p. 31) no es textual. En particular la expresión "trabajo técnico del pensamiento" no es traducción fiel del texto de Engels. Véase la versión en español del texto original en F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. Grijalbo, México, 1964, p. xxxviii: "En todo caso, la ciencia de la naturaleza ha llegado ya al punto en el cual no puede seguir sustrayéndose a la concepción de conjunto dialéctica. Y se facilitará su propio proceso si no olvida que los resultados en los cuales se compendian sus experiencias son conceptos, y que el arte de operar con conceptos no es innato, ni tampoco está dado sin más con la corriente consciencia cotidiana, sino que exige verdadero pensamiento, el cual tiene a su vez una larga historia de experiencias; ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza".

2 Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 153, en particular pp. 98-99 bis.

3 Cfr. Croce, *Saggio sullo Hegel* cit., p. 136: "Pasando de la extrema derecha a la extrema izquierda, y deteniéndonos por un instante en un escritor que en los últimos tiempos ha sido muy divulgado e incluso discutido en Italia, a Federico Engels (el amigo y colaborador de Carlos Marx), se puede ver cómo liquidaba la filosofía, resolviéndola en las ciencias positivas, y salvando sólo de ella 'la doctrina del pensamiento y de sus leyes: la lógica formal (!) y la dialéctica' ". Para el texto de Engels recordado por Croce véase a Engels en el *Antidühring*, cit., p. 11: "Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión global. De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia."

4 Cfr. el ya citado § 153 del Cuaderno 1 (XVI).

5 Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 122.

6 Cfr. Giuseppe Prezzolini (*Giuliano il Sofista*), *Il linguaggio come causa d'errore, H. Bergson,* G. Spinelli, Florencia, 1904 (Biblioteca del *Leonardo,* n. 2); citado también en el § 42 de este mismo Cuaderno. De este librito de Prezzolini se ocupó también Croce en una reseña publicada en *La Critica,* marzo de 1904 (año II, fasc. 2), pp. 150-53, luego reeditada en *Conversazioni critiche, Serie prima,* cit., pp. 105-7. No parece, sin embargo, que Gramsci —no obstante conocer este libro de Croce— haya tomado en cuenta esta reseña.

7 Esta referencia a Pareto, que reaparece también en el subsiguiente § 42, es

repetida menos incidentalmente en el Cuaderno 7 (VII), § 36. (Para las fuentes cfr. la nota 4 a este último parágrafo.)

§ *19*. "El 'instrumento técnico' en el *Ensayo popular*."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 12, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 29, cfr. en particular pp. 43 bis - 44 bis (ya en *MS*, 154-55).

[1] Cfr. en particular el precedente § 12; pero alusiones incidentales también en otras notas.

[2] Véase N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, cit., pp. 196, 201.

[3] En el capítulo VI de su libro (sobre todo en el apartado 3) Bujarin se ocupa del "sistema técnico de la sociedad" que constituye "el aparato de trabajo humano de la sociedad" (Ibid., p. 157).

[4] Cfr. Croce, *Le teorie storiche del prof. Loria*, en *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 21-54.

[5] Cfr. ibid., pp. 39-40. Los dos pasajes de Marx y Loria, confrontados aquí por Croce, son reproducidos por Gramsci más ampliamente en el correspondiente texto C.

[6] Cfr. nota 2 al Cuaderno *1 (XVI)*, § *25*.

[7] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 41: "Pero, si bien él [Marx] ha puesto de relieve en otro lugar la importancia histórica de las invenciones técnicas, e invocado una historia de la técnica [en nota: *El Capital*, FCE, México, 1972, t. I, p. 303n] no se le ocurrió nunca hacer del 'instrumento técnico' la causa única y suprema del desarrollo económico. 'Grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción', 'modo de producción de la vida material', 'condiciones económicas de la producción', estas y parecidas expresiones que se encuentran en el pasaje antes mencionado, afirman ciertamente que el desarrollo económico está determinado por condiciones materiales, pero en absoluto reducen todas ellas a la única 'metamorfosis del instrumento técnico'. Tampoco Marx se propuso nunca esta investigación en torno a la causa última de la vida económica. Su filosofía no era tan barata. No había 'coqueteado' en vano con la dialéctica de Hegel, para ir luego a buscar las 'causas últimas'. Para la referencia a los pasajes de *El Capital* de Marx, citados por Croce en nota, según una edición no identificable, cfr. Karl Marx, *Il Capitale*, libro I, traducción de D. Cantimori, ed. Riuniti, Roma, 1964,[5] pp. 414-15, nota 89.

§ 20. "Croce y Marx."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 41, XII, cfr. en particular pp. 27a-28 (ya en *MS*, 239).

[1] El inciso explicativo entre paréntesis es de Gramsci, sobre la base del contexto del pasaje citado por Croce (*Materialismo storico y economia marxistica*, cit., p. 93).

§ 21. "La técnica del pensar."
Texto A: retomado con el mismo título, junto con el precedente § 18, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 44, cfr. en particular pp. 56 bis - 57 (ya en *MS*, 293).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de marzo de 1928 (año LXIII, fasc. 1344), pp. 229-37; el pasaje citado por Gramsci está en la p. 229.

[2] Se trata de una traducción francesa que Gramsci tuvo en la cárcel; Sinclair Lewis, *Babbitt*, Roman, trad. del inglés por Maurice Rémon, préfacio de Paul Morand, Librairie Stock, París, 1930 [FG, *C. carc.*, Turi II]. El mismo título está en una lista de libros consignados a Carlo el 13 de marzo de 1931, según un apunte del Cuaderno 2 (XXIV), p. 163 (cfr. DC). El "razonamiento" de Babbitt sobre las asociaciones sindicales está en la p. 50 de la citada edición francesa. Para un juicio sobre este libro de Lewis cfr. Cuaderno 5 (IX), § 105, y Cuaderno 6 (VIII), § 49.

[3] Cfr. el comienzo del cap. VI del relato de Tolstoi "La muerte de Iván Ilich": "Iván Ilich veía que se estaba muriendo y se encontraba sumido en constante desesperación. En el fondo de su alma lo sabía, pero no sólo se había habituado a la idea, sino que, simplemente, no lo comprendía, le era imposible comprenderlo. El ejemplo de silogismo que había estudiado en la Lógica de Kizevérter: 'Cayo es hombre, los hombres son mortales, luego Cayo es mortal', le pareció toda su vida correcto con relación a Cayo, pero no con relación a sí mismo. Se trataba de Cayo como hombre en general, y eso resultaba totalmente justo; pero él no era Cayo ni hombre en general, sino que siempre fue un ser distinto por completo del resto" (León Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*, ed. Ultramar, Madrid, 1980, pp. 55-56.)

El relato "La muerte de Iván Ilich" se hallaba incluido en uno de los libros de Tolstoi que Gramsci tenía en la cárcel: Leone Tolstoi, *La tempesta di neve ed altri racconti*, trad. de Ada Prospero, ed. "Madia", Turín, 1928 [G: Guilarza, *C. Carc.*].

§ 22. "Croce y Marx. El valor de las ideologías."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el ya citado texto C del Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 41, cfr. en particular p. 28 (ya en *MS*, 239).

[1] Cfr. en particular Cuaderno 1 (XVI), § 48, y los otros parágrafos del mismo Cuaderno retomados luego en el texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 37.

§ 23. "El *Ensayo popular* y las leyes sociológicas."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 26: "Cuestiones generales", cfr. en particular p. 41 (ya en *MS*, 128).

[1] Las observaciones contenidas en este parágrafo fueron vinculadas por el mismo Gramsci al precedente § 13: "Notas y observaciones críticas sobre el *Ensayo popular*".

§ 24. "La restauración y el historicismo."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 3, en el citado texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 9, cfr. en particular pp. 14 bis - 15 (ya en *MS*, 89).

[1] La alusión al marxismo se aclara de manera explícita en el correspondiente texto C, que en general está notablemente reelaborado respecto al texto original.

§ 25. "Notas sobre el *Ensayo popular*."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 30: "La 'materia' " (ya en *MS*, 160-62).

[1] Cfr. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, cit., p. 340: "La revolución en la teoría sobre la estructura de la materia ha cambiado radicalmente la concepción del átomo en tanto que unidad absolutamente aislada. Ahora bien, es precisamente esta concepción del átomo la que se trasladaba al individuo ('átomo' e 'individuo' se dicen en ruso con una misma palabra: 'indivisible'). Las 'Robinsonadas' en las ciencias sociales corresponden exactamente a los átomos de la mecánica antigua. Sin embargo, en el dominio de las ciencias sociales se trata precisamente de *acabar* con las 'Robinsonadas' ".

§ 26. "El *Ensayo popular* y la 'causa última'."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 31: "La causa última" (ya en *MS*, 135).

[1] Esta observación aparece vinculada al segundo párrafo del precente § 19.
[2] Se trata de dos cartas publicadas en 1895 por el *Sozialistische Akademiker*, dirigidas respectivamente a Joseph Bloch el 21 de septiembre de 1890 y a Heinz Starkenburg el 25 de enero de 1894; traducidas al italiano en el opúsculo *Due lettere di Federico Engels sulla interpretazione materialistica della storia*, Mongini, Roma, 1906, incluido luego en el IV tomo de las *Opere* de Marx-

Engels-Lassalle, 2a. ed. Società Editrice Avanti, Milán, 1922 [FG]. Una nueva traducción italiana, parcial, de estas dos cartas está en Marx-Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 1242-44, 1251-54. Estas dos cartas de Engels se citan también por Croce en *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 11-12.

§ 27. "Teleología."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 35, cfr. en particular p. 49 (ya en *MS*, 165 nota).

1 Cfr. Benedetto Croce, *Goethe*, con una selección de las poesías nuevamente traducidas, 2a. ed. revisada, Laterza, Bari, 1921. Con toda probabilidad este libro se cuenta entre los que Gramsci tuvo en Turi, pero no ha sido conservado entre los libros de la cárcel.

§ 28. "Antonino Lovecchio, *Filosofía de la praxis y filosofía del espíritu*."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 8 (ya en *MS*, 288-89).

1 Cfr. *L'Italia che Scrive*, junio de 1928 (año XI, n. 6), p. 156.

§ 29. "Maquiavelo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 22: "Bibliografía" (ya en *MACH*, 213).

1 Cfr. *L'Italia che Scrive*, agosto de 1928 (año XI, n. 8), p. 212. Pero el autor de la reseña es Alfredo Poggi. Para el libro citado sobre Vorländer, estudioso neokantiano, conocido también por otros estudiosos sobre el marxismo, cfr. Karl Vorländer, *Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats und Gesellesschaftstheorien*, Meyer, Leipzig, 1926.

2 En realidad en el fasc. I de 1929 (vol. II) de la revista *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, pp. 46-57, se encuentra sólo la cuarta y última parte de una reseña de Felipe Battaglia, "Studi sulla politica di Macchiavelli"; las primeras tres partes están en la misma revista: vol. I, fasc. I (noviembre de 1927), pp. 36-47; vol. I, fasc. II (enero de 1928), pp. 122-31; vol. I, fasc. VI (septiembre de 1928), pp. 376-84.

§ 30. "El libro de De Man."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 66, cfr. en particular pp. 76-76 bis (ya en *MS*, 112-13).

[1] Cfr. *L'Italia che Scrive*, septiembre de 1929 (año XII, n. 9), pp. 269-70.
[2] Se trata naturalmente no del austromarxista Max Adler, sino del médico vienés Alfred Adler, entonces seguidor y después adversario de Freud.

§ 31. "De Georges Sorel."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 66, cfr. en particular pp. 70 bis - 75 (ya en *MS*, 105-11).

[1] Cfr. el subsiguiente § 44.
[2] Cfr. Georges Sorel, "Ultime meditazioni (Scritto postumo inedito)". en *Nuova Antologia*, 1o. de diciembre de 1928 (año LXIII, fasc. 1361), pp. 289-307.
[3] En realidad, esta recopilación de artículos de Sorel fue publicada dos años después: cfr. Georges Sorel, *L'Europa sotto la tormenta*, a cargo y con prefacio de Mario Missiroli, Corbaccio, Milán, 1932 [FG, *C. carc.*, Turi III].
[4] Citada más adelante en este mismo parágrafo; cfr. nota 12.
[5] Un libro de cartas de Sorel a Missiroli fue publicado más tarde: cfr. Georges Sorel, *Lettere a un amico d'Italia*, a cargo de Mario Missiroli, Cappelli, Bolonia, 1963.
[6] Hasta aquí, los puntos 1o. y 2o., incluidas las citas de Eduard Bernstein y de Charles Andler, son tomados al pie de la letra, con algunas abreviaciones, del artículo de Sorel, en *Nuova Antologia*, 1o., de diciembre de 1928, cit., p. 299. El libro citado por Bernstein es una traducción francesa del conocido texto, publicado por primera vez en 1899, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemocratie* (en español, E. Bernstein, *Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, ed. Fontamara, Barcelona, 1975). Es posible que Gramsci conociera esta obra en la traducción francesa, pero tal circunstancia no se desprende de fuentes directas. Por el contrario, ciertamente había leído el comentario de Andler al *Manifiesto del Partido Comunista*: cfr. nota 5 al Cuaderno 1 (XVI), § 47.
[7] Probablemente Gramsci tenía aquí en mente algunos de los documentos políticos relativos a la política exterior dannunziana en Fiume, recogidos luego en el *Libro violetto* del *Comando della Città di Fiume (Atti e comunicati dell'Ufficio Relazioni Estere dal 28 novembre 1919 al 1o. maggio 1920)*. A propósito de las veleidades dannunzianas de establecer relaciones amistosas con la Unión Soviética en polémica con las potencias de la *Entente*, deben verse en particular los documentos relativos a la constitución de la *Lega di Fiume*, la carta escrita por D'Annunzio a Henri Barbuse, presidente del grupo "Clarté", y la nota titulada "Lumen in Oriente timebat Herodes", de febrero de 1920. Sobre la política exterior dannunziana y en particular sobre las "aperturas" hacia la URSS, cfr. Nino Valeri, *D'Annunzio davanti al fascismo*, Florencia, 1963, pp. 7-8.

[8] Este pasaje citado entre comillas está tomado del artículo de Sorel (nota 15 en las pp. 299-300 del número indicado de la *Nuova Antologia*).

[9] El punto 3 está en parte tomado al pie de la letra y en parte fielmente resumido del citado artículo de Sorel, pp. 301-3. Es de Gramsci el comentario final entre paréntesis.

[10] Cfr. Georges Sorel, "Ultime meditazioni", en *Nuova Antologia* cit., p. 304.

[11] Ibid., p. 305.

[12] Ibid., p. 307.

[13] Ibid., p. 307, nota 28. La indicación se refiere al libro de Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, M. Rivière, París, 1921.

[14] Este juicio de Croce sobre De Man no ha sido hallado. En todo caso no se encuentra en la nota de la *Critica* en la que Croce se ocupa del libro de De Man: cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 132. Probablemente Gramsci lo obtuvo de la presentación editorial citada en la nota 5 al precedente § 2. En este texto —que Gramsci pudo haber atribuido a Croce— se lee que Henri De Man "retoma la inspiración fuertemente espiritualista de los socialistas de la primera mitad del siglo XIX, como Fourier, Owen, Proudhon, o de los de fin de siglo como Jaurès".

[15] Se repite aquí la misma remisión al subsiguiente § 44, añadido al comienzo de este parágrafo.

§ 32. "El *Ensayo popular*."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 32: "Cantidad y calidad" (ya en *MS*, 163-64).

[1] Véase N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, cit., p. 106: "Es indudable que la sociedad está compuesta por individuos. Si éstos no existieran no habría sociedad. Pero la sociedad no es un mero conjunto de personas, es algo más que una mera suma de sus Juanes y sus Pedros".

[2] Se trata del conocido cuento del *Novellino*, que lleva por título: "Aquí se termina una cuestión y sentencia que fue dada en Alejandría."

§ 33. "El paso del *saber* al *comprender*..."
Texto A: retomado, con el mismo título, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 67 (ya en *MS*, 114-15).

[1] Cfr. Henri De Man, *Il superamento del marxismo*, cit.

§ 34. "A propósito del nombre de 'materialismo histórico'."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 27, cfr. en particular p. 43 (ya en *MS*, 159).

[1] Cfr. Diego Angeli, "I Bonaparte a Roma. XI. La principessa Carlotta Napoleone, en *Il Marzocco*, 2 de octubre de 1927 (año XXXII, n. 40).

§ 35. "Sobre el origen del concepto de 'ideología'."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 63: "Concepto de 'ideología' " (ya en *MS*, 47-48).

[1] Todos los datos y referencias bibliográficas (salvo las referencias a Manzoni, que son de Gramsci) están tomadas de un artículo de Adolfo Faggi, "Stendhal y los ideólogos", en *Il Marzocco*, 1o. de mayo de 1927 (año XXXII, n. 18).

§ 36. "Criterios de juicio 'literario'."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 23 (VI), § 5: "Algunos criterios de juicio 'literario' " (ya en *LVN*, 31-33).

[1] Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 26. Este pasaje ya fue mencionado en el Cuaderno 1 (XVI), § 11.

§ 37. "Idealismo-positivismo ['Objetividad' del conocimiento]."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 64: " 'Objetividad del conocimiento' " (ya en *MS*, 44-45).

[1] Cfr. [Mario Barbera], "Religione e filosofia nelle scuole medie", en *La Civiltà Cattolica*, 1o. de junio de 1929 (año LXXX, vol. II), pp. 414-27. La cita está en la p. 419.
[2] Cfr. nota 6 al precedente § 15.

§ 38. "Relaciones entre estructura y superestructuras."
Texto A: retomado, en su primera parte (pp. 67-70 bis), junto con otra nota sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 17: "Análisis de las situaciones - relaciones de fuerza", cfr. en particular pp. 7 a - 10 (ya en *MACH*, 41-50); en su segunda parte (pp. 70 bis - 74), en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 18: "Algunos aspectos teóricos y prácticos del economismo" (ya en *MACH*, 29-36); en su tercera parte (pp. 74-74 bis), en un texto C del Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 12: "Introducción al estudio de la filosofía" (ya en *MS*, 39).

[1] Del prefacio de Marx a *Contribución a la crítica de la economía política*: "Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas

las fuerzas productivas que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir" (op. cit., p. 13). Los pasajes que Gramsci toma de este fragmento son citados aquí de memoria; en el correspondiente texto C aparece añadida la cita textual del párrafo completo, según una traducción posterior del mismo Gramsci. En la citada primera entrega de la "escuela interna del partido" (1925), donde se reproduce un amplio fragmento del prefacio de Marx este pasaje fue omitido.

2 El término "economismo" es utilizado en el sentido en que fue empleado por Lenin en *¿Qué hacer?* Entre los libros que Gramsci tenía antes del arresto hay una traducción francesa de esta obra de Lenin, la cual, sin embargo, no se halla entre los libros de la cárcel: cfr. N. Lénine, *Que faire?*, Librairie de l' "Humanité", París, 1925 [FG].

3 El libro de Gaetano Salvemini, *La Rivoluzione francesa (1788-1792)*, se encuentra entre los textos que eran objeto de estudio en el "Club de vida moral" del que habla Gramsci en la ya citada carta a Giuseppe Lombardo Radice, de 1918. Probablemente Gramsci conoció la tercera edición de esta obra de Salvemini (Signorelli, Milán, 1913); la cuarta edición (La Voce, Florencia, 1919) fue publicada posteriormente a la citada carta a Lombardo Radice.

4 Cfr. Mathiez, *La Révolution française*, t. I cit., p. 217: "...no era sólo el partido *feuillant*, es decir la gran burguesía y la nobleza liberal, el que con la monarquía había sido aplastado por el cañón del 10 de agosto; también el partido girondino, que había transigido con la Corte *in extremis* y se había esforzado por impedir la insurrección, salía debilitado de una victoria que no era suya y que le había sido impuesta.

Los ciudadanos pasivos, es decir los proletarios, reclutados por Robespierre y los *Montagnards*, habían tomado su revancha de la masacre del *Champ-de-Mars* del año anterior. La caída del trono tenía el valor de una nueva Revolución. La democracia se vislumbraba en el horizonte".

5 Cfr. en particular Cuaderno 1 (XVI), §§ 44, 110, 114, 115, 117, 118, 119.

6 Cfr. Mathiez, *La Révolution française*, t. I cit., p. 13: "Un signo infalible del enriquecimiento del país es el rápido crecimiento de la población y el alza constante en el precio de los productos, la tierra y los bienes inmuebles. Francia tiene ya 25 millones de habitantes, el doble de Inglaterra y de Prusia. Las ventajas sociales pasan poco a poco de la alta burguesía a la burguesía media y luego a la pequeña burguesía. La gente se viste mejor, come mejor que antes. Sobre todo, procura la educación. Hasta las jóvenes de clase baja, a quienes se llama ahora señoritas si usan bolsa, pueden comprar piano. La

plus-valía de los impuestos sobre el consumo da prueba del aumento del bienestar. La Revolución estallará, no en un país agotado, sino, por el contrario, en un país floreciente, en pleno auge.

La miseria, que es a veces la causa de los motines, no puede provocar los grandes cambios sociales. Éstos surgen siempre del desequilibrio de las clases".

7 Termina aquí la primera parte de este texto A, retomada en el citado § 17 del Cuaderno 13 (XXX).

8 Véase K. Marx, *Miseria de la filosofía*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, pp. 157-58: "Los primeros intentos de los trabajadores para *asociarse* han adoptado siempre la forma de coaliciones.

La gran industria concentra en un mismo sitio a una masa de personas que no se conocen entre sí. La competencia divide sus intereses. Pero la defensa del salario, este interés común a todos ellos frente a su patrono, los une en una idea común de resistencia: *la coalición*. Por lo tanto, la coalición persigue siempre una doble finalidad: acabar con la competencia entre los obreros para poder hacer una competencia general a los capitalistas. Si el primer fin de la resistencia se reducía a la defensa del salario, después, a medida que los capitalistas se asocian a su vez movidos por la idea de la represión, las coaliciones, en un principio aisladas, forman grupos, y la defensa por los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesario que la defensa del salario. Hasta tal punto esto es cierto, que los economistas ingleses no salían de su asombro al ver que los obreros sacrificaban una buena parte del salario en favor de asociaciones que, a juicio de estos economistas, se habían fundado exclusivamente para luchar en pro del salario. En esta lucha —verdadera guerra civil— se van uniendo y desarrollando todos los elementos para la batalla futura. Al llegar a este punto, la coalición toma carácter político". Gramsci conocía la traducción italiana de esta obra de Marx, publicada por la Società Editrice Avanti en 1922, reproducida también en Marx-Engels-Lassalle, *Opere*, vol. I, 2a. edición corregida y revisada, Soc. Ed. Avanti, Milán, 1922 [FG].

9 Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 29. De costumbre Gramsci cita esta obra de Marx con el título habitual de las traducciones italianas *Sacra famiglia*. Aquí, pero también en algunos otros lugares, *Santa Famiglia*, por influencia de la traducción francesa que Gramsci tenía consigo en la cárcel.

10 Cfr. nota 2 al precedente § 26.

11 Cfr. nota 6 al precedente § 15.

12 Cfr. por ejemplo, el precedente § 3.

13 El artículo citado de A. Loria es en realidad de 1910: cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 25.

14 Cfr. Antonino Laviosa, "L'estrazione del petrolio" en *Nuova Antologia*, 16 de mayo de 1929 (año LXIV, fasc. 1372), pp. 254-62.

15 Cfr. *Rassegna Settimanale della Stampa Estera*, 21 de octubre de 1930 (año

V, fasc. 42), pp. 2303-4.

[16] Es probable que Gramsci tuviese presente aquí el siguiente pasaje (citado frecuentemente en la literatura marxista) de una carta de Engels a C. Schmidt, del 5 de agosto de 1890: "En general, la palabra *materialista* les sirve a muchos de los jóvenes escritores alemanes de simple frase mediante la cual se rotula sin más estudio toda clase de cosas; pegan esta etiqueta y creen que la cuestión está resuelta. Pero nuestra concepción de la historia es, por sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para construir a la manera de los hegelianos. Es necesario restudiar toda la historia, deben examinarse en cada caso las condiciones de existencia de las diversas formaciones sociales antes de tratar de deducir de ellas los conceptos políticos, jurídicos, estéticos, filosóficos, religiosos, etcétera que les corresponden. A este respecto sólo muy poco se ha hecho hasta ahora, porque pocas personas se han dedicado a ello seriamente. En este dominio podemos utilizar masas de documentación auxiliar; es inmensamente vasto, y quien quiera trabajar seriamente puede hacer mucho y distinguirse. Pero en lugar de esto, demasiados jóvenes alemanes se limitan a emplear la frase materialismo histórico (y *todo* puede convertirse en frase), a fin de reunir en un sistema definido y tan rápidamente como sea posible sus relativamente escasos conocimientos históricos (¡pues la historia económica está todavía en pañales!) y entonces imaginan ser algo muy tremendo". C. Marx, F. Engels, *Correspondencia,* ed. Cartago, Buenos Aires, 1972, pp. 392-93.

§ 39. "Sobre el *Ensayo popular.*"
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 33: "Cuestiones generales" (ya en *MS,* 128-29).

§ 40. "Filosofía e ideología."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 45, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 62: "Historicidad de la filosofía de la praxis", cfr. en particular pp. 68-69 (ya en *MS,* 95-96).

[1] La expresión de Engels sobre el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad está en el segundo capítulo de la III parte del *Anti-Dühring* (ed. cit., p. 280). El mismo pasaje se encuentra también, sin embargo, en el opúsculo de Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico,* que es, como es sabido, extraído del *Anti-Dühring* (entre los libros de Gramsci, pero no en los de la cárcel, dos ediciones de este opúsculo: Friedrich Engels, *Socialismo utopistico e socialismo scientifico,* trad. de P. Martignetti, Soc. Ed. Avanti!, Milán, 1920; id., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza,* Seum, Milán, sf. [1925]).

[2] Cfr. Giovanni Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari, 1909, p. 54: "Y como el catolicismo es siempre la forma histórica religiosa más notable, si no es que la única superviviente, de la civilización occidental, la más notable, si no la única, que enfrenta desde hace siglos el desarrollo de la forma absoluta del espíritu, o sea de la filosofía, y le impide el paso o se le opone en el terreno práctico-social, puede decirse que el modernismo es uno de los grandes choques fatales que, en la historia de la humanidad, deben necesariamente producirse entre la religión, que es la filosofía de las multitudes, y la filosofía, que es la religión del espíritu, o, si se quiere, de sus más altos representantes".

§ 41. "La ciencia."
Texto A: retomado, sin título, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 37 (ya en *MS*, 54-56).

[1] Sobre esta afirmación de Russell, citada aquí de memoria, Gramsci vuelve también en el Cuaderno 7 (VII), § 25. Cfr. Bertrand Russell, *Obras Completas*, t. II, *Los problemas de la filosofía*, ed. Aguilar, Madrid, 1973, pp. 1112-13: "Considérese la proposición 'Edimburgo está al norte de Londres'. Tenemos aquí una relación entre dos lugares, y parece evidente que la relación subsiste independientemente de nuestro conocimiento de ella. Cuando venimos en conocimiento de que Edimburgo está al norte de Londres, venimos a conocer algo que solamente tiene que ver con Edimburgo y Londres: no causamos la verdad de la proposición viniendo en conocimiento de ello, sino que, por el contrario, aprehendemos meramente un hecho que estaba allí antes que lo conociéramos nosotros. La parte de la superficie de la tierra donde se halla Edimburgo estaría al norte de la parte donde se halla Londres, incluso si no hubiese un solo ser humano que conociese el Norte y el Sur, y aun cuando no hubiera una sola mente, en absoluto, en el universo. Naturalmente, esto es rechazado por muchos filósofos, ora apoyándose en las razones de Berkeley, ora en las de Kant. Pero ya hemos examinado tales razones y hemos decidido que son inadecuadas. Por consiguiente, ahora podemos admitir como verdadero que nada mental se presupone en el hecho de que Edimburgo se halle situado al norte de Londres. Pero este hecho entraña la relación 'al norte de', que es un universal, y sería imposible que el hecho en conjunto no implicase nada mental si la relación 'al norte de', que es parte constitutiva del hecho, implicase algo mental. De aquí que debamos admitir que la relación, al igual que los términos que relaciona, no depende del pensamiento, sino que pertenece al mundo independiente que el pensamiento aprehende, pero no crea.

Esta conclusión, sin embargo, tropieza con la dificultad de que la relación 'al norte de' no parece *existir* en el mismo sentido en que existen Londres y Edimburgo. Si preguntamos '¿Dónde y cuando existe esta relación?', la respuesta debe ser 'En ningún lugar y en ningún tiempo'. No existe lugar o

tiempo en que podamos hallar la relación 'al norte de'. No existe ni en Edimburgo ni en Londres, pues relaciona a las dos y es neutral entre ellas. Y tampoco podemos decir que exista en un tiempo particular. Ahora bien: todo cuanto pueda ser aprehendido por los sentidos o por la introspección existe en algún tiempo particular. De aquí que la relación 'al norte de' sea radicalmente diferente de tales cosas. No está ni en el espacio ni en el tiempo, no es ni material ni mental, sin embargo, es algo.

Ha sido en gran medida la peculiarísima clase de ser que pertenece a los universales lo que ha conducido a muchas personas a suponer que son realmente mentales". Es muy probable que Gramsci hubiese leído a su tiempo este librito de Russell en la ya citada edición Sonzogno.

§ 42. "Giovanni Vailati y el lenguaje científico."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 48: "Giovanni Vailati y la posibilidad de traducir los lenguajes científicos" (ya en *MS*, 63-65).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 44 y nota 31; Cuaderno 1 (XVI), § 151; Cuaderno 3 (XX), § 48; Cuaderno 4 (XIII), § 3.

[2] Cfr. Luigi Einaudi, "Se esista, storicamente, la pretesa ripugnanza degli economisti verso il concetto dello Stato produttore (Lettere aperta a R. Benini)", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, septiembre-octubre de 1930 (vol. III, fasc. V), pp. 302-14; este artículo de Einaudi va seguido, en el mismo fascículo de la revista, por una respuesta de Rodolfo Benini, "Coesione e solidarietà" (pp. 315-20), y por un artículo de Ugo Spirito, "La storia della economia e il concetto di Stato" (pp. 321-24).

[3] Una alusión a este librito de Prezzolini aparece ya en el precedente § 18: cfr. nota 6 a ese parágrafo.

[4] Cfr. Spirito, "La storia della economia e il concetto di Stato", cit.

[5] Cfr. sobre Pareto, ya mencionado a este propósito en el precedente § 18, el Cuaderno 7 (VII), § 36 y nota 4. De la literatura del pragmatismo italiano Gramsci conocía ciertamente Mario Calderoni-Giovanni Vailati, *Il pragmatismo*, editado por Giovanni Papini, Carabba, Lanciano sf. [1915], [FG], el cual, sin embargo, no aparece citado en los Cuadernos; en el Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 44 se menciona, pero seguramente a través de una fuente indirecta, el ensayo de Vailati, *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori*.

§ 43. "La 'objetividad de lo real' y el profesor Lukács."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 47, en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 34: "La objetividad del mundo externo", cfr. en particular p. 48 bis (ya en *MS*, 145).

[1] Cfr. el precedente § 41.

[2] G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, ed. Grijalbo, México, 1969, p. 5 n: "Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels —siguiendo el mal ejemplo de Hegel— amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica —interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.— no se dan en el conocimiento de la naturaleza". De esta obra de Lukács, Gramsci tenía ciertamente un conocimiento sólo indirecto y parcial; pero algunos de los ensayos más tarde reunidos en el volumen citado habían sido muy probablemente leídos por Gramsci anteriormente: por ejemplo el ensayo "Rosa Luxemburgo como marxista" (ibid., pp. 29-48) aparecido en traducción italiana en *Rassegna Comunista*, 30 de noviembre de 1921 (año I, n. 14), pp. 681-86; 15 de diciembre de 1921 (año I, n. 15), pp. 727-34; 30 de diciembre de 1921 (año I, n. 16), pp. 754-57. De los ensayos de Lukács publicados en la revista *Kommunismus*, pero no incluidos en *Historia y consciencia de clase*, era conocido en Italia el titulado "Sobre la cuestión del parlamentarismo", tomado de *Il Soviet*, nn. del 25 de abril, 2 de mayo, 16 de mayo de 1920 (año III, nn. 12, 13, 14). Citas de Lukács aparecen también en *L'Ordine Nuovo* (cfr., por ejemplo, año II, n. 5, 12 de junio de 1920, p. 40).

[3] Una crítica de Lukács al libro de Bujarin fue publicada en 1923 en el *Archiv für Gesschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (una traducción italiana existe ahora en: György Lukács, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari, 1968, pp. 187-202). No puede excluirse que Gramsci conociese esta crítica o tuviese noticias de ella durante su estancia en la URSS o en Viena; en todo caso algunas críticas de Lukács a Bujarin coinciden con las de Gramsci: cfr. Aldo Zanardo, "El *manual*, de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci" en N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, cit., pp. 5-29. Casi ciertamente, sin embargo, Gramsci conocía el duro ataque al "revisionismo teórico" de Lukács contenido en el informe de Zinóviev al V Congreso de la Internacional Comunista, en junio de 1924: cfr. *La Correspondence Internationale*, 10 de julio de 1924 (año IV, n. 43), p. 440. Es posible además que Gramsci hubiese leído en su tiempo el artículo de Deborin en polémica con las tesis de Lukács, publicado en la revista *Arbeiterliteratur*, 1924, n. 10.

§ 44. "Sorel."

Texto A: retomado, en su primera parte (pp. 77 bis-78), en un texto C del Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 41, XIII; y en su segunda parte (pp. 78 - 78 bis), junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno

11 (XVIII), § 66, cfr. en particular pp. 73 bis-74 (ya en *MS*, 109-10).

[1] Cfr. Spectator [Mario Missiroli], "Clemenceau", en *Nuova Antologia*, 16 de diciembre de 1929 (año LXIV, fasc. 1386), pp. 478-99; Mario Missiroli "Sorel e Clemenceau", en *L'Italia Letteraria*, 15 de diciembre de 1929 (año I, n. 37). Un juicio sobre estos dos artículos de Missiroli aparece en el Cuaderno 5 (IX), § 126.

[2] Los dos pasajes citados de Sorel están tomados no de cartas enviadas a Missiroli, sino de un mismo artículo publicado en *Il Resto del Carlino* el 1o. de junio de 1919, y luego reeditado en Sorel, *L'Europa sotto la tormenta* cit., pp. 123-32 (cfr. en particular pp. 127-30).

[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 2 (XXIV), § 74. Cfr. por ejemplo, la carta de Sorel a Croce del 22 de agosto de 1909: "Usted va a recibir un volumen curioso escrito por un joven monárquico sobre la monarquía y la clase obrera; G. Valois es un empleado de comercio, cuyo valor literario es notable; ciertamente se hace ilusiones sobre las consecuencias que pueden tener las relaciones de algunos sindicalistas revolucionarios con los monárquicos de *l'Action française*; pero su libro contiene muchas observaciones que muestran al autor como hombre de gran inteligencia y perspicacia. Me ha pedido que lo recomiende a algunos críticos italianos; le quedaría muy agradecido si pudiera leer este libro y hablar de él". (*La Critica*, 20 de septiembre de 1928, pp. 334-35; cfr. también, en el mismo fascículo, pp. 344-45, las cartas del 5 de septiembre de 1910 y del 25 de enero de 1911 sobre los proyectos para la preparación de una nueva revista en colaboración entre Sorel y elementos de *l'Action Française*.)

[4] Se trata del opúsculo de Edouard Berth, *Les méfaits des intellectuels*, Rivière, París, 1914. Berth había sido colaborador de *Rivoluzione Liberale*; un libro suyo, *La France au milieu du monde*, fue publicado en 1924 por la Casa Editorial Gobetti, y el mismo Gobetti se ocupó ampliamente de él en un artículo de *Rivoluzione Liberale*, 15 de febrero de 1925 (año IV, n. 7), ahora también en Gobetti, *Scritti politici*, cit., pp. 813-16.

§ 45. "Estructura y superestructuras."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 40, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 62, cfr. en particular pp. 67-68 (ya en *MS*, 93-95).

[1] Cfr. nota 1 al precedente § 40.

[2] Para las alusiones implícitas en estas expresiones cfr. notas 1 y 2 al Cuaderno 7 (VII), § 21.

[3] El escrito de Lenin (*Ilich*) al que Gramsci se refiere aquí es el opúsculo *Materiales sobre la revisión del programa del partido*, publicado por primera vez en junio de 1917 (Véase, V.I. Lenin, *Obras completas*, ed. Cartago, Buenos

Aires, 1970, t. XXV, pp. 441-63). La referencia a Lavoisier se halla contenida en las notas explicativas al proyecto de reforma de los artículos del programa concernientes a la instrucción pública; pero estas notas, como precisa el mismo Lenin en el prefacio al opúsculo, fueron redactadas por Krúpskaya (ibid., p. 441). Éstas, por lo tanto, no se hallan incluidas en el texto del opúsculo publicado en la citada edición de las obras de Lenin y por el contrario se encuentran recopiladas en Nadiezda Konstantínovna Krúpskaya, *Pedagoguícheskie sochinienia*, I, Moscú, 1957, pp. 424-26. No ha sido posible hallar la edición de Ginebra de 1918 del opúsculo de Lenin, mencionada por Gramsci.

4 Cfr. Croce, *Cultura e vita morale*, cit., p. 45: "El horror contra el positivismo (puesto que me he dejado arrastrar a las confesiones y los recuerdos, continúo todavía por un rato: tal vez expresa igualmente los sentimientos de muchos otros, que han experimentado las mismas vicisitudes espirituales), aquel horror mío se hizo tan violento que durante muchos años llegó incluso a sofocar las tendencias democráticas que siempre fueron naturales a mi espíritu. 'En verdad toda filosofía (leí una vez en una vieja tesis para doctorado alemana), como se remonta a la facultad de pensar común a los hombres, es en sí democrática, y por eso los mejores no la consideran dañina para sí mismos' ". La misma cita es repetida por Gramsci en el Cuaderno 6 (VIII), § 82, y en el Cuaderno 7 (VII), § 38.

§ 46. "Filosofía - política - economía."

Texto A: retomado con el mismo título en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 65 (ya en *MS*, 92-93).

1 Cfr. el precedente § 42.

2 La referencia concierne al artículo ya citado de Rosa Luxemburgo, "Stillstand und Fortschritt im Marxismus"; cfr. nota 4 al Cuaderno 3 (XX), § 31.

§ 47. "La objetividad de lo real y Engels."

Texto A: retomado, junto con el precedente § 43, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 34 (ya en *MS*, 143).

1 Cfr. el texto de Engels citado en el texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 34.

§ 48. "El libro de Henri De Man."

Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 66, cfr. en particular pp. 76 bis-77 (ya en *MS*, 113).

1 Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 7 de septiembre de 1929 cit., p. 395. Sobre este

artículo de la *Civiltà Cattolica*, cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 131.

[2] Prezzolini se refiere a Philip, calificándolo de "democristiano", en su crítica al libro de Georges Duhamel, *Scènes de la vie future*, Mercure de France, París, 1930, en la sección 'Libros' en *Pegaso*, septiembre de 1930 (año II, n. 9), p. 383. Para el libro de Philip citado repetidas veces por Gramsci, cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 51.

[3] Los datos de este ensayo de la *Civiltà Cattolica* están ya en la nota 3 del § 2 de este mismo cuaderno.

[4] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 5 de octubre de 1929, cit., p. 36.

[5] Cfr. ibid., 16 de noviembre de 1929, cit., p. 329.

Fin de los "Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo. Primera serie".

§ 49. "Los intelectuales."
Texto A: retomado, sin título, junto con el subsiguiente *§ 50, en un texto C del* Cuaderno 12 (XXIX), § 1, cfr. en particular pp. 1-7 (ya en *INT*, 3-19 y 97-100).

[1] Esta expresión de Taylor está tomada del volumen de Philip, *Le Problème ouvrier aux États-Unis*, cit., p. 224: "El obrero se encuentra así absorbido dentro de un engranaje mecánico que debe aceptar sin tratar de comprenderlo; esto conduce a un deterioro de la función del obrero en la vida industrial del país, a una disminución de la personalidad que podría llegar a ser de extrema gravedad. ¿Acaso Taylor no ha llegado a decir que pronto un gorila amaestrado podría hacer el trabajo que actualmente realiza un obrero?" El "gorila amaestrado" de Taylor es citado también en una reseña de este libro de Philip, publicada en *Nuova Rivista Storica*, enero-febrero de 1929 (año XIII, fasc. I), p. 124.

[2] Sobre este tema cfr. lo que Gramsci había escrito ya en el ensayo de 1926 "Algunos temas de la cuestión meridional" (*CPC*, 150 ss.).

[3] Cfr. el precedente § 38.

[4] Cfr. en particular, por lo que respecta a las notas escritas anteriormente, Cuaderno 2 (XXIV), §§ 116-17; Cuaderno 3 (XX), §§ 117, 126, 141; Cuaderno 5 (IX), §§ 30, 37, 74, 82, 83, 100.

[5] La mayor parte de estas notas fueron reelaboradas después en el Cuaderno 22 (V): "Americanismo y fordismo."

[6] Cfr. en particular Cuaderno 3 (XX), § 5; de este parágrafo fueron tomados también algunos elementos de información sobre la situación en América Latina.

[7] Son muy numerosas las notas de los diversos cuadernos a las que se remite: cfr. los títulos "Intelectuales" y "Revistas tipo" en el *Índice temático*.

[8] Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 28.

§ *50*. "La *escuela unitaria*."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 49, en el citado texto C del Cuaderno 12 (XXIX), § 1, cfr. en particular pp. 7a-9 (ya en *INT*, 101-5).

§ 51. "Brazo y cerebro."
Texto A: retomado, junto con el subsiguiente § 72, en un texto C del Cuaderno 12 (XXIX), § 3 (ya en *INT*, 6-7).

§ 52. "Americanismo y fordismo."
Texto A: *retomado, en su primera parte* (pp. 22-24), en un texto C del Cuaderno 22 (V), § 11: "Racionalización de la producción y del trabajo" (ya en *MACH*, 329-34); en su segunda parte (pp. 24-25), en un texto C del mismo Cuaderno 22 (V), § 12: "Taylorismo y mecanización del trabajo" (ya en *MACH*, 336-37); en su tercera parte, junto con otras notas sobre *el mismo tema, en un* texto C del mismo Cuaderno 22 (V), § 13: "Los altos salarios", cfr. en particular pp. 43-44 (ya en *MACH*, 337-38).

[1] Véase León Trotsky, *Terrorismo y comunismo* (*Anti-Kautsky*), ed. Juan Pablos, México, 1972; cfr. en particular el cap. VIII, donde se reproduce el discurso de Trotsky en el III Congreso de los Sindicatos de Rusia (pp. 184-253); el autor polemiza aquí, sin embargo, en defensa del principio de la militarización del trabajo, no contra Mártov, sino contra el menchevique Abrámovich.

[2] El interés de Trotsky por el americanismo, aquí señalado, puede rastrearse, aunque a través de alusiones incidentales, en diversos escritos y obras suyas (entre las que se cuenta *Terrorismo y comunismo*, citado en la nota precedente). Es posible que Gramsci se refiera también a conversaciones personales sostenidas con Trotsky durante su permanencia en Rusia; en aquel periodo, en efecto, Gramsci tuvo ocasión de colaborar con Trotsky no sólo en lo tocante a las cuestiones políticas de la Internacional Comunista sino también en el terreno de la investigación cultural: en particular una nota de Gramsci del 8 de septiembre de 1922, sobre el movimiento futurista italiano, redactada a petición de Trotsky, fue publicada como apéndice al libro del mismo Trotsky, *Literatura y revolución*, aparecido en ruso a fines de 1923 (véase L. Trotsky, *Literatura y revolución. Otros escritos sobre la literatura y el arte*, ed. Ruedo Ibérico, París, 1969, t. I, pp. 106-8). Por lo que respecta a las investigaciones y artículos de Trotsky sobre el "byt" (en ruso "vida", "forma de vida") Gramsci se refiere ciertamente a una serie de artículos publicados en el verano de 1923 y recopilados luego en un libro con el título *Problemas de la vida cotidiana* (véase, L. Trotsky. *El nuevo curso. Problemas de la vida cotidiana*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1971).

[3] Cfr. nota 1 al precedente § 49.

4 Sobre este tema cfr. también la carta a Tatiana del 20 de octubre de 1930 (*LC*, 374).
5 Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 61.
6 El término *Turnover* (o *Labor Turnover*) se emplea en el libro de Philip (*Le Problème ouvrier aux États-Unis*, cit., pp. 88 ss.) como sinónimo de movilidad obrera.

§ 53. "Concordatos y tratados internacionales."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 11, cfr. en particular pp. 16-20 bis (ya en *MACH*, 250-57).

1 Gramsci alude al Concordato entre el Vaticano y Prusia, firmado el 14 de junio de 1929 (ratificado el 13 de agosto). Cfr. sobre este tema el Cuaderno 1 (XVI), §§ 3 y 5.
2 Cfr. Ugo Spirito, "Il Concordato", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, marzo-junio de 1929 (vol. II, fasc. II-III), pp. 81-87; Arnaldo Volpicelli, "La Conciliazione", ibid., pp. 88-97; Id., "Stato e Chiesa di fronte alla Conciliazione", ibid., julio-agosto de 1929 (vol. II, fasc. IV), pp. 161-70; Id., "Le nuove relazioni politiche tra lo Stato e la Chiesa", ibid., noviembre-diciembre de 1929 (vol. II, fasc. VI), pp. 305-10; id., "Le nuove relazioni giuridiche tra lo Stato e la Chiesa", ibid., pp. 311-15; Arturo Carlo Jemolo, "Religione dello Stato e confessioni ammesse", ibid., enero-febrero de 1930 (vol. III, fasc. I), pp. 21-44; Arnaldo Volpicelli, "La natura super-confesionale dello Stato italiano", ibid., marzo-abril de 1930 (vol. III, fasc. II), pp. 89-102 (en el mismo número, pp. 126-36, cfr. también la polémica entre Francesco Ercole y Arnaldo Volpicelli).
3 Gramsci se refiere al acuerdo concluido el 7 de mayo de 1920 entre la Rusia soviética y el gobierno menchevique de Georgia. Una cláusula de este acuerdo obligaba a las autoridades georgianas a reconocer como legal la actividad del partido comunista de Georgia. A este tratado Gramsci hizo referencia en el curso de la polémica de 1925 con Claudio Treves a propósito de la cuestión georgiana: cfr. "La coda di paglia dell'onorevole Treves", en *L'Unità*, 2 de agosto de 1925 (ahora en *CPC*, 389-91), e "Il fronte antisoviettista dell'onorevole Treves", ibid., 18-19 de agosto de 1925 (ahora ibid., 394-98).
4 La fuente de esta anotación está con toda probabilidad en un pasaje del libro de Missiroli, *Date a Cesare (La politica religiosa di Mussolini, con documenti inediti)*, cit., pp. 389-90, donde se cita un discurso del pontífice Pío XI a los obispos italianos en base al siguiente informe publicado en el *Osservatore Romano* del 29 de julio de 1929: "El Papa confesaba hallarse seriamente preocupado por las multitudes a las puertas de los Seminarios, así como también a las de las Escuelas Apostólicas, que se podrían llamar los Seminarios de los Religiosos. Después de un periodo de crisis y de escasas

vocaciones eclesiásticas, nos encontramos en algunos lugares frente a un número grande de jovencitos que se encaminan al estado sacerdotal. Ciertamente no sería agradable si hubiera de repetirse: *Multiplicasti gentem, sed non magnificasti laestitiam*. Es menester, por lo tanto, tener presente tres causas, que pueden influir en esta abundancia de alumnos del Santuario. Los padres son fácilmente inducidos a encaminar a sus hijos hacia el sacerdocio por la exención del servicio militar concedida a los clérigos en *sacris*. Una segunda causa la dan las mejores condiciones económicas y sociales del clero. Una tercera causa es la facilidad de realizar los estudios [. . .]."

[5] Del VII Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Roma a fines de mayo de 1929, Gramsci leyó probablemente diversos resúmenes. El padre Agostino Gemelli, atacando duramente la filosofía de Gentile, había afirmado entre otras cosas: "no hay nada menos religioso, menos cristiano, que el pensamiento de Gentile y los idealistas . . . ; no hay nada más anticristiano; y es preciso decirlo porque no hay nada más disolvente del alma cristiana que el idealismo, porque ningún sistema es tan negador del fundamento cristiano de la vida como el idealismo, por más que emplee nuestras palabras . . . en un país católico, a los jóvenes hijos de padres católicos, [el] maestro no tiene derecho a propinarles el veneno filosófico, el veneno del idealismo" (cfr. Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana, 1900-1943*, Laterza, Bari, 1955, pp. 490-91).

[6] Con toda probabilidad esta opinión de Disraeli está tomada libremente de una biografía del estadista inglés que Gramsci tenía en la cárcel: cfr. André Maurois, *Le vie de Disraëli*, ed. Gallimard, París, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi II]. Ahí se lee, en la p. 56, que Disraeli "no comprendía cómo un judío podía no ser cristiano; era para él quedarse a medio camino y renunciar a la gloria de la raza que había dado un Dios al mundo".

§ 54. "1918."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 11, cfr. en particular pp. 15 bis-16 (ya en *MACH*, 250).

[1] Cfr. Arturo Carlo Jemolo, "Religione dello Stato e confesioni ammesse", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, enero-febrero de 1930, cit., pp. 21-44.

§ 55. "El principio educativo en la escuela elemental y media."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 12 (XXIX), § 2: *Observaciones sobre la escuela: para la investigación del principio educativo* (ya en *INT*, 106-14).

[1] Cfr. Giosue Carducci, *Opere*, vol. III: *Bozzetti e Scherme*, Zanichelli, Bolonia, 1914, pp. 268-69: "¿. . .desde cuándo Italia, desde que Dante le cortó el frenillo

con su *Vulgari Eloquio*, ha dejado de mirarse la lengua?" Este pasaje de Carducci es citado también en un libro de Croce que Gramsci había leído en este periodo: cfr. Benedetto Croce, *Alessandro Manzoni, Saggi e discussioni*, Laterza, Bari, 1930 [FG, *C. carc.*, Turi II], p. 69.

2 Este motivo reaparece, en forma de consejo, en una carta a su hijo Delio del 16 de junio de 1936: "Yo creo que una de las cosas más difíciles a tu edad es la de estar sentado ante una mesita para poner en orden los propios pensamientos (o para pensar también) y para escribirlos con cierto garbo; éste es un aprendizaje a veces más difícil que el de un obrero que quiere adquirir una calificación profesional, y debe comenzar precisamente a tu edad" (*LC*, 855).

3 Una alusión a la utilidad, para el estudio de la lógica, del método tradicional basado en el uso de ciertas fórmulas (*barbara*, *baralipton*, etcétera), se encuentra también en la carta a Berti del 4 de julio de 1927 (*LC*, 102).

§ 56. "Maquiavelo y la 'autonomía' del hecho político."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 41.X (ya en *MS*, 240-42).

1 Cfr. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 112: "Marx, como sociólogo, no nos ha dado, ciertamente, definiciones sutilmente elaboradas de la 'socialidad', tales como se pueden encontrar en los libros de algunos sociólogos contemporáneos, de los alemanes Simmel y Stammler o del francés Durkheim; pero él enseña, aunque sea con sus proposiciones aproximativas en el contenido y paradójicas en la forma, a penetrar en lo que es la sociedad en su realidad efectiva. Incluso, a este respecto, me asombra cómo es que nadie hasta ahora haya pensado en llamarlo, a título honorífico, el 'Maquiavelo del proletariado' ".

2 Aquí se cita de memoria la conocida definición engelsiana del movimiento obrero alemán como "heredero de la filosofía clásica alemana": véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, ed. Progreso, Moscú, 1974, t. III, p. 395.

§ 57. "Vincenzo Cuoco y la revolución pasiva."
Texto A: no aparece, sin embargo, entre los textos C.

1 Se anota aquí por primera vez la referencia a la noción de "revolución pasiva" en Cuoco: en efecto, es un añadido posterior la referencia contenida en el Cuaderno 1 (XVI), § 44, p. 30 bis. No parece, a juzgar por el tenor de la anotación (sobre todo en el apunte final: "ver en Cuoco cómo desarrolla el concepto para Italia") que la idea para este parágrafo surgiera de una lectura o relectura directa del *Saggio storico sulla revoluzione di Napoli*. Se

trata con toda probabilidad, también en este caso, de una fuente indirecta: que podría ser el prefacio de Croce al libro, *La rivoluzione napoletana del 1799* (4a. ed. revisada, Laterza, Bari, 1926), donde se incluye una cita de la expresión "revolución pasiva" en la acepción de Cuoco (cfr. pp. IX-X), En la p. 77 del subsiguiente Cuaderno 8 (XXVIII), en una lista de libros tomada de diversas fuentes, aparece señalada la indicación del libro antológico de Vincenzo Cuoco (*Storia, Politica e Pedagogia*), en la colección "Scrittori italiani", "con notizie storiche e analisi estetiche di Domenico Bulferetti", Paravia, Turín, sf. (cfr. DC); pero no parece que este libro fuese después pedido y recibido por Gramsci.

§ 58. ["Literatura popular."]
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 21 (XVII), § 15: *Bibliografía.*

1 La indicación bibliográfica está tomada probablemente de una anotación de la "Semaine bibliographique" en *Nouvelles Littéraires,* 25 de enero de 1930 (año IX, n. 380), p. 11.

§ 59. ["Historia de las clases subalternas."]
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 7 (ya en *R,* 224).

1 La indicación bibliográfica de esta edición del ensayo de Rosmini está tomada probablemente de una reseña de Giuseppe Tarozzi en *L'Italia che Scrive,* agosto de 1930 (año XIII, n. 8), p. 278.

2 Gramsci se refiere aquí probablemente al preámbulo del *Manifiesto del Partido Comunista*: "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes" (C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas,* cit., t. I, p. 110.).

3 Cfr. Gaetano Salvemini, *Mazzini,* ed. "La Voce", Roma, 1920 [FG]; cfr. también *LC,* 263. El "capítulo bibliográfico" mencionado por Gramsci aparece en este libro de Salvemini, pp. 171-74, como Apéndice B: "La paura del socialismo fra il 1847 e il 1860". Este capítulo —donde se menciona también el libro citado de Rosmini— fue reproducido por Gramsci en la segunda entrega del curso de la "escuela interna del partido" de 1925.

§ 60. "Temas de cultura."
Texto A: retomado en dos textos C del Cuaderno 16 (XXII), § 6: "El capitalismo antiguo y una disputa entre modernos", y § 7: "La función mundial de Londres" (ya en *INT,* 187-88, y en *PP,* 208-9).

1 Cfr. nota 2 al Cuaderno 2 (XXIV), § 99.

2 Para la polémica de Barbagallo con Sanna cfr. nota 17 al Cuaderno 1 (XVI), § 25; del libro *L'oro e il fuoco* Gramsci se ocupó más extensamente en el Cuaderno 3 (XX), § 112.

3 Cfr. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia,* IV: *Da un secolo all'altro,* cit., pp. 45-46 ("los motivos del decreto son un singular testimonio de la plena conciencia con la cual los autores del gran movimiento hacían a un lado todo el pasado, y ponían una fecha inicial a toda la gran revolución que todavía agita al mundo occidental").

4 Se alude a otro pasaje del ensayo ya citado (cfr. ibid., pp. 40-42).

5 La polémica comenzó con una nota de Corrado Barbagallo a la reseña de Domenico Petrini, "L'ultimo cinquantennio di storia italiana", en *Nuova Rivista Storica,* julio-septiembre de 1928 (año XII, fasc. IV), pp. 420-26 (la nota de Barbagallo sobre Croce está en las pp. 422-23). Una carta de respuesta de Croce, con una réplica de Barbagallo, fue publicada con el título "Intorno alla storia etico-politica", en la misma revista, septiembre-diciembre de 1928 (año XII, fasc. V-VI), pp. 626-29. La polémica prosiguió en el número siguiente, enero-febrero de 1929 (año XIII, fasc. I), pp. 130-33 ("Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda"), y concluyó al fin con una breve carta de Croce en la misma revista, marzo-abril de 1929 (año XIII, fasc. II), p. 221.

6 Cfr. Mario Borsa, *Londra,* G. Agnelli, Milán, 1929; Angelo Crespi, *La funzione storica dell'Impero britannico* (con prefacio de Thomas Okey), Treves, Milán, 1918. Este último libro es con toda probabilidad mencionado de memoria, mientras que del libro de Mario Borsa, Gramsci debe de haber leído en la cárcel alguna reseña: por ejemplo la de Carlo Linati en *L'Italia Letteraria,* 30 de junio de 1929 (año I, n. 13). Contribuciones de Mario Borsa y Angelo Crespi a la discusión del mismo tema se hallaban contenidas también en un libro de varios autores que Gramsci conocía, pero que no tenía en la cárcel: Giovanni Ansaldo, C. Ariaghi, Mario Borsa, Angelo Crespi, Guido De Ruggiero, F.P. Giordani, C.R., *Che cos'è l'Inghilterra.* Piero Gobetti editor, Turín, 1924 [FG].

7 Estas informaciones sobre el discurso del presidente del Westminster Bank están tomadas de una nota firmada R.A. ("I discorsi annuali dei banchieri inglesi") en la sección "Informazioni economiche e finanziarie" de la *Rivista di Politica Economica,* 31 de marzo de 1930, cit., pp. 293-96, cfr. en particular p. 294; en el texto de Gramsci, que reproduce casi al pie de la letra una parte de esta nota, únicamente hay una inexactitud: el discurso se refiere a los datos de 1929, pero fue pronunciado en la asamblea anual de 1930 (y no de 1929).

§ 61. "Filosofía-ideología, ciencia-doctrina."
Texto B.

[1] Cfr. la sección 'Reseña de publicaciones económicas' en *Rivista di Politica Economica*, 31 de marzo de 1930, cit., p. 328.

§ 62. "Arte militar y politica."
Texto B (ya en *MACH*, 153-54).

[1] Las tres citas están tomadas de un artículo de Giovanni Carano-Donvito, "La scienza della militare economia del marchese Palmieri", en *Rivista di Politica Economica*, 31 de marzo de 1930, cit., pp. 233-40; cfr. en particular (en este orden), pp. 237, 238, 239 nota. El artículo en cuestión reproduce y en parte resume las ideas económicas, de orden militar, contenidas en el libro V del II volumen de las *Riflessioni critiche sull'arte della guerra* de Giuseppe Palmieri, oficial y economista nombrado director general de finanzas de Fernando IV de Borbón.

§ 63. "Epistolario Sorel-Croce."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 66, cfr. en particular p. 74 (ya en *MS*, 110).

[1] Se trata de la carta del 25 de diciembre de 1914, aparecida en *La Critica* del 20 de marzo de 1929 (año XXVII, fasc. II), pp. 115-16. Sorel no citaba el nombre de Oberdan, pero aludía a él claramente: "Las manifestaciones que se hacen en Italia en honor de un regicida, que parece haber sido bastante simple de espíritu, me llenan de asombro; ¿acaso Italia va a volver a las leyendas de los bandidos generosos, de los asesinos heroicos y los personajes novelescos? Un desenlace tal durante un periodo de resarcimiento intelectual lleva a desesperar del espíritu humano..." Croce comentaba en una nota: "Sorel no se daba plena cuenta del espíritu de sacrificio que indujo a Oberdan a su acción, no dictada por el odio y la ferocidad, sino por la necesidad de dar en su propia persona un mártir a la causa irredentista. La nueva Italia fue muy severa con los regicidas; y en Nápoles siempre se opuso resistencia a las propuestas de erigir un monumento o de dar el nombre de una calle a Agesilao Milano, que sin embargo fue el más dramático y, podría decirse, el más caballeresco de los regicidas, porque, en plena revista militar, de entre los miles de soldados alineados, salió de las filas y atacó con la bayoneta a Fernando II quien estaba rodeado por sus oficiales, arrojándose a una muerte cierta".

[2] La polémica de Arturo Stanghellini contra la publicación de las cartas de Sorel a Croce es mencionada en la sección 'Rassegna della stampa' ("Pensieri male indorati") en *L'Italia Letteraria*, 23 de junio de 1929, cit. En particular se cita el siguiente pasaje de Stanghellini: "Que un francés hable con superioridad e ironía de los italianos y de Italia no es ciertamente cosa nueva ni

rara, pero que un italiano de la estatura de Croce se haga escribir cartas, y en *aquellos momentos, y hoy* las *publique* sin un comentario, una nota que demuestre su divergencia de las opiniones del sociólogo francés, demuestra una complacencia servil e induce a creer que Croce no sólo se asocia a tales juicios, sino que incluso los pudo haber provocado. Mal está, pues, haber recibido esas cartas; peor, haberlas publicado".

§ 64. "Historia y Antihistoria."
Texto B (ya en *PP*, 135).

1 El *Meister* no aparece entre los textos de Goethe que Gramsci tenía en la cárcel: así pues la cita, con toda probabilidad, está tomada de una fuente indirecta, la cual, sin embargo, no ha sido hallada. Los textos de Goethe traducidos por Gramsci se encuentran en el Cuaderno C (XXVI).

§ 65. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 130).

1 No se ha encontrado el artículo de Salvatore Di Giacomo aquí mencionado.
2 El episodio, aquí citado de memoria, fue ya mencionado en el Cuaderno 2 (XXIV), § 10, en un apunte tomado de un escrito autobiográfico de Ruggero Bonghi.

§ 66. "El elemento militar en política."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 23: "Observaciones sobre algunos aspectos de la estructura de los partidos políticos en periodos de crisis orgánica", cfr. en particular pp. 15-17 (ya en *MACH*, 52-56).

1 Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 43, en particular pp. 24 bis-29 bis.

§ 67. "Grandeza relativa de las potencias."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 19 (ya en *MACH*, 167).

§ 68. "Il libro di Don Chiciotte."
Texto B (ya en *LVN*, 18).

1 Cfr. Edoardo Scarfoglio, *Il libro di don Chisciotte,* nueva ed. revisada por

el autor con prefacio y documentos inéditos, Mondadori, Milán, 1925 [FG, *C. carc.*, Turi II]. pp. 227-31. Para las páginas dedicadas a Oriani cfr. el § IV del cap. V (pp. 227-31).

[2] Ibid., p. 231.

[3] Ibid., p. 228.

§ 69. "Sobre los partidos."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 13 (XXX), § 23, cfr. en particular pp. 14 a 15 (ya en *MACH,* 50-51).

§ 70. "Sorel, los jacobinos, la violencia."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 66, cfr. en particular p. 73 bis (ya en *MS*, 109).

[1] Se trata de la carta publicada luego como introducción a la primera edición en forma de libro de las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel (1908).

§ 71. "La ciencia."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 11 (XVIII), § 39 (ya en *MS,* 56-57).

§ 72. "El nuevo intelectual."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 51, en el citado texto C del Cuaderno 12 (XXIX), § 3, cfr. en particular p. 12 (ya en *INT*, 6-7).

§ 73. "Lorianismo."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 28 (III), § 15: "Corso Bovio" (ya en *INT*, 194).

[1] Corso Bovio fue diputado del PSI y redactor de *Avanti!.* Fue expulsado del partido socialista el 12 de septiembre de 1925 por haber publicado en julio de ese mismo año un artículo en la revista fascista *Roma* (cfr., acerca de este episodio, la nota sin firma "Corso Bovio filofascista", en *L'Unità,* 29 de julio de 1925). Su expulsión fue comentada por *L'Unità* del 13 de septiembre con la siguiente nota sin firma, quizá del mismo Gramsci: "El *Avanti!* y la dirección maximalista han arrojado por la borda al diputado Corso Bovio. Verdaderamente, la reconsideración del *Avanti!* con respecto a este curioso tipo de anfibio invertebrado llega con bastante retraso, razón por la cual puede

afirmarse que en realidad ha sido 'Corsino' quien ha arrojado al mar al *Avanti!* y al maximalismo. La historia de este *onorevole* maximalista es de lo más interesante para la masa obrera. En pocas palabras. Al comienzo de la guerra él fue neutralista absoluto. Luego tuvo escrúpulos y se pasó a los turatianos. Luego se marchó del Partido y se hizo intervencionista. Una vez acabada la guerra fue candidato con los demócratas. Luego se convirtió en comunista electoralista y como tal fue elegido entre los candidatos del Partidote y durante algún tiempo militó en la extrema izquierda del PSI después de Livorno. Cuando se trató de perseguir a los de la Tercera Internacional, Corso Bovio fue uno de los miembros de la partida y su discurso en el Congreso de Milán (1923) fue uno de los que defendieron la expulsión de los de la Tercera Internacional con las mejores razones del marxismo contrarrevolucionario. Para premiar todas sus fatigas, Nenni y sus cómplices lo eligieron como colaborador fijo del periódico maximalista, encargándole los artículos de la sexta columna, con los cuales se desató durante mucho tiempo, escribiendo jeroglíficos mitológicos y tonterías políticas de estupidez garrafal. Cada uno de sus artículos era una patada asestada a la política clasista; era una ofensa a la clase trabajadora. Pero en el *Avanti!* lo trataban con mil miramientos porque pertenecía a la pequeña camarilla que había perseguido a los compañeros de la Tercera Internacional, reos de haber mantenido las espaldas derechas y de haber sido consecuentes. Ahora este pequeño payaso planta a los de *Avanti!* y se larga con los fascistas. Los maximalistas fingen que lo expulsan. La verdad es que son ellos quienes lo encumbran y que su pequeña vileza es la consecuencia de la mayor vileza de ellos".

Otra alusión de Gramsci al "caso Bovio" se encuentra en la nota sin firma "Nenni e l'indulgenza della direzione massimalista", en *L'Unità,* 30 de junio de 1926 (ahora en *CPC*, 426-27).

En el Fondo Gramsci se conserva un libro de Corso Bovio: *Giovanni Bovio nella vita intima. Con lettere e documenti inediti,* Soc. Ed. Avanti!, Milán, sf. [FG].

§ 74. "G. B. Angioletti."
Texto B (ya en *PP*, 53).

1 Cfr. *L'Italia Letteraria,* 18 de mayo de 1930 (año II, n. 20). Los documentos, recordados por Gramsci, están publicados en la segunda página, sin título. En la nota de Angioletti consignada a los padrinos se lee entre otras cosas: "Participación en 1919, con los estudiantes del Politécnico de Milán, en la primera acción contra los comunistas (15 de abril)".

§ 75. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 120).

[1] De este tema Gramsci se ocupa más ampliamente en el Cuaderno 14 (I), § 26.

§ 76. "Vittorio Macchioro y América."
Texto B (ya en *MACH*, 354-55).

[1] Las indicaciones sobre el libro de Macchioro, *Roma capta*, fueron tomadas con toda probabilidad de una fuente indirecta, la cual, sin embargo, no ha podido ser identificada.

[2] La cita está tomada de la sección 'Reseña de la prensa' ("América") en *L'Italia Letteraria*, 16 de marzo de 1930 (año II, n. II).

§ 77. "Revistas tipo."
Texto B (ya en *INT*, 149).

El canto décimo del Infierno.

§ 78. "Cuestiones sobre 'estructura y poesía' en la *Divina Comedia*..."
Texto B (ya en *LVN*, 34-36).

[1] Para estas referencias de Gramsci hay que tener presente la carta a Tania del 20 de septiembre de 1931, en la que se resume el esquema de este trabajo sobre el canto X del Infierno: "Poseo los ensayos de De Sanctis y el *Dante* de Croce. He leído en el *Leonardo* de '28 una parte del estudio de Luigi Russo publicado en la revista de Barbi y que alude (en la parte que he leído) a la tesis de Croce. Poseo el número de la *Critica* con la respuesta de Croce. Pero este material hace mucho que no lo veo, o sea desde antes de que concibiese el núcleo principal de este proyecto, porque está en el fondo de una caja que guardan en el almacén" (*LC*, 489-93). Para la tesis crociana cfr. Benedetto Croce, *La poesia di Dante*, 3a. ed. revisada, Laterza, Bari, 1922 [FG, *C. carc.*, Turi I], en particular el segundo capítulo: "La struttura della 'Commedia' e la poesia" (pp. 53-71). Para el estudio de Russo mencionado por Gramsci cfr. Luigi Russo, "Critica dantesca", en *Leonardo*, 20 de diciembre de 1927 (año III, n. 12), pp. 305-11. El número de la *Critica* con la respuesta de Croce a Russo es el del 20 de marzo de 1928 (año XXVI, fasc. 2), pp. 122-25. Otras referencias de Gramsci a estos sus estudios dantescos se encuentran en las cartas a Tania del 26 de agosto de 1929, del 7 de septiembre de 1931, del 22 de febrero de 1932 y del 21 de marzo de 1932 (cfr. *LC*, 298-99, 482, 575, 590).

[2] Cfr. subsiguiente § 83.

[3] Cfr. Fedele Romani, "El canto X del Infierno", extraído del *Giornale Dantesco*, 1906 (año XIII, cuad. I), Prato-Florencia, 1906.

[4] Alusión al ensayo "Il Farinata de Dante", en De Sanctis, *Saggi critici*, cit., vol. II, pp. 202-26.

[5] Estos apuntes sobre el valor de las acotaciones en las obras teatrales se encuentran desarrollados más ampliamente en la citada carta a Tania del 20 de septiembre de 1931: "¿qué importancia tienen las acotaciones en las obras para el teatro? Las últimas innovaciones aportadas al arte del espectáculo con el propósito de dar una importancia cada vez mayor al director del espectáculo, plantean la cuestión en forma cada vez más áspera. El autor del drama lucha contra los actores y contra el director del espectáculo a través de las acotaciones, que le permiten caracterizar mejor a los personajes: el autor quiere que su división sea respetada y que la interpretación del drama por parte de los actores y del director (que son traductores de un arte en otro y al mismo tiempo críticos) se adhiera a su visión. En el *Don Juan* de G.B. Shaw, el autor da en apéndice incluso un pequeño manual escrito por John Tanner, el protagonista, para precisar mejor la figura del protagonista y obtener del actor más fidelidad a su imagen. Una obra de teatro sin acotaciones es más lírica que representación de personas vivas en un choque dramático; la acotación ha incorporado en parte los viejos monólogos, etcétera. Si en el teatro la obra de arte resulta de la colaboración del escritor y de los actores unificados estéticamente por el director del espectáculo, la acotación tiene en el proceso creativo una importancia esencial, en cuanto que limita el arbitrio del actor y del director" (*LC*, 492).

[6] La fuente de esta observación es mencionada por Gramsci en la carta ya citada del 20 de septiembre de 1931: "Recuerdo que en 1912, siguiendo el curso de Historia del Arte del profesor Toesca, conocí la reproducción del cuadro pompeyano en el cual Medea asiste al asesinato de sus hijos tenidos de Jasón; asiste con los ojos vendados y me parece recordar que Toesca decía que ésta era una forma de expresarse de los antiguos y que Lessing en el *Laocoonte* (cito de memoria de aquellas lecciones) no consideraba esto como un artificio de impotentes sino incluso el mejor modo de dar la impresión del infinito dolor de un progenitor, que representado materialmente se hubiera cristalizado en una mueca" (*LC*, 491). El mismo ejemplo se había mencionado ya en la carta del 26 de agosto de 1929 (cfr. *LC*, 298-299). Sobre el mismo tema cfr. también el subsiguiente § 80.

[7] Cfr. la carta a Tania del 22 de febrero de 1932: "Lo que me escribes sobre mi esquema para el canto de Farinata, me ha hecho recordar que en efecto puedo haber hablado de ello con alguien en años pasados. Recuerdo ahora que la primera vez pensé en aquella interpretación leyendo el pesado trabajo de Isidoro Del Lungo sobre la *Cronaca fiorentina* de Dino Compagni, donde Del Lungo por primera vez estableció la fecha de la muerte de Guido Cavalcanti" (*LC*, 575). Cfr. Isidoro Del Lungo, *Dino Compagni e la sua Cronica*,

vol. I-III, Le Monnier, Florencia, 1879-87 (vol. I, pp. 187-88, 1111-15; vol. II, p. 98).

§ 79. "¿Crítica de lo 'inexpresado'?"
Texto B (ya en *LVN*, 36-37).

1 Las mismas observaciones en la carta a Tania del 20 de septiembre de 1931 (cfr. *LC*, 491).
2 Cfr. Croce, A. Manzoni, *Saggi e discussioni*, cit., pp. 24-25.
3 Cfr. Giuseppe Citanna, "I Promessi Sposi sono un'opera di poesia?", en *La Nuova Italia,* 20 de junio de 1930 (año I, n. 6), pp. 225-31; cfr. en particular p. 230.

§ 80. "Plinio recuerda . . ."
Texto B (ya en *LVN*, 36).

1 El resumen del artículo de Paolo Enrico Arias, del que Gramsci toma las noticias arriba anotadas, está en la sección 'Marginalia' ("I monumenti d'Ifigenia in Aulide", en *Il Marzocco,* 13 de julio de 1930 (año XXXV, n. 28).
2 Cfr. la nota 6 al precedente § 78.

§ 81. "La fecha de la muerte . . ."
Texto B (ya en *LVN*, 38).

1 Cfr. nota al precedente § 78. Los datos, aquí mencionados, sobre las obras de Isidoro Del Lungo están tomados del artículo de Pio Rajna, "Del Lungo e la Cronica di D. Compagni" en *Il Marzocco,* 15 de mayo de 1927 (año XXXII, n. 20).

§ 82. "El menosprecio de Guido."
Texto B (ya en *LVN*, 37-38).

1 Giuseppe S. Gargàno, "La lingua nei tempi di Dante e l'interpretazione della poesia", en *Il Marzocco,* 14 de abril de 1929 (año XXXIV, n. 15).
2 Las cursivas son de Gramsci. Las cursivas anteriores, por el contrario, son de Gargàno.
3 Cfr. *LC*, 490-91.

§ 83. "Vincenzo Morello, *Dante, Farinata, Cavalcante.*"
Texto B (ya en *LVN*, 38-42).

[1] Cfr. Vincenzo Morello, *Dante, Farinata, Cavalcante*, Mondadori, Milán, 1927 [G. Ghilarza, *C. carc.*]. Este librito fue pedido por Gramsci el 17 de diciembre de 1928 y el 26 de agosto de 1929 (cfr. *LC*, 244 y 298). Se encuentra en una lista de libros enviados por Gramsci a su hermano Carlo el 13 de marzo de 1931 (cfr. DC). Hallándose reproducidas aquí amplias citas del libro (las cursivas son de Gramsci), el parágrafo fue evidentemente escrito antes de aquella fecha.

[2] La novela histórica de Giovanni Rosini, *La Monaca di Monza. Storia del secolo XVII*, publicada por primera vez, en tres tomos, en 1829 (Capurro, Pisa), fue reeditada repetidas veces durante el siglo XIX y en las primeras décadas del XX.

§ 84. "Las 'renuncias descriptivas' . . ."
Texto B (ya en *LVN*, 42-43).

[1] Luigi Russo, "Per la poesia del 'Paradiso' dantesco", en *Leonardo*, 20 de agosto de 1927 (año III, n. 8), pp. 200-2.

[2] Este artículo de Augusto Guzzo no fue conocido por Gramsci directamente, sino sólo a través de las citas contenidas en el artículo de Russo citado en la nota precedente.

[3] Cfr. Russo, "Per la poesia del 'Paradiso' dantesco", cit., p. 202.

§ 85. "En 1918 . . ."
Texto B (ya en *LVN*, 43).

[1] Cfr. "Il cieco Tiresia", en *Avanti!*, 18 de abril de 1918 (ahora en *SM*, 392-93): "Narra la *Stampa*, cómo en Ostria, en las Marcas, vive un pobre muchachito ciego, el cual ha profetizado que la guerra acabará durante el año 1918. El pequeño profeta no era ciego antes de la profecía: sin embargo, la ceguera era indisoluble de su nueva cualidad; se ha quedado ciego inmediatamente después de haber alegrado a los hombres con la fausta noticia de su próxima liberación de la pesadilla de la sangre. Ostria está en las Marcas (cerca de Senigallia, precisa *La Stampa*), el instituto de Cottolengo está en Turín. Hace dos semanas se afirmaba que en la pía Casa del Cottolengo una niñita, dotada de espíritu profético, comenzó a prever toda una serie de pequeños sucesos. De pronto afirmó saber cuándo acabaría la guerra, pero se negó a decirlo porque estaba segura de que diciéndolo se quedaría ciega. Igual que el muchacho de Ostria (se narra) ella fue visitada por especialistas, y sus ojos fueron reconocidos como inmunes a cualquier predicción a la ceguera. Fue inducida a hablar, recitó la profecía, e inmediatamente se quedó ciega. Turín-Ostria, así como en 1916 Turín-Padua, San Antonio

y el hermano del convento de los Capuchinos. Una profecía al año, una paz al año. Pero en 1918 el espíritu popular se ha apropiado de la tradición, la ha embellecido con la ingenua poesía que vivifica sus creaciones espontáneas. La calidad de profeta fue ligada a la desventura de la ceguera. El griego Tiresias era ciego: la límpida claridad de su pensamiento estaba encerrada en un cuerpo opaco, cerrado a cualquier impresión de la actualidad. Es la compensación ineluctable que exige la naturaleza a sus excepciones: hay ahí un principio de pensamiento de justicia. Es un destino atroz, como el de Casandra, que no fue creída, que conoce los sucesos futuros, que los ve aproximarse, que sabe quién será arrollado por ellos y llora y habla, pero sólo encuentra escépticos, indiferentes, a los hombres que no se preparan, que no se oponen al destino. Casandra vive un drama más individual, es creación de poesía culta, ya refinada literariamente. Tiresias es popular, es plástico: la desventura tiene un aspecto exterior en su persona, el drama es físico antes y más que interior, la piedad es inmediata, no tiene necesidad de reflexiones y de razonamientos para brotar. Parece una cosa de nada: y sin embargo es una enorme experiencia, que sólo la tradición popular podía conseguir probar y concretar. El décimo canto del Infierno dantesco, el éxito que ha tenido en la crítica y en la difusión, es dependiente de esta experiencia. Farinata y Cavalcante son castigados por haber querido ver demasiado en el más allá, saliéndose fuera de la disciplina católica: son castigados con la falta de conocimiento del presente. Pero el drama de este castigo ha escapado a la crítica. Farinata es admirado por la actitud plástica de su valentía, por su agigantarse en el horror infernal. Cavalcante es menospreciado; y sin embargo él es herido de muerte por una palabra: *él tuvo,* que le hace creer que su hijo ha muerto. Él no conoce el presente: ve el futuro y en el futuro su hijo está muerto; ¿en el presente? Duda torturante, castigo tremendo en esta duda, drama inmenso que se consuma en pocas palabras. Pero drama *difícil,* complicado, que para ser comprendido necesita reflexión y razonamiento; que hiela de horror por su rapidez e intensidad, pero después de un examen crítico. Cavalcante no ve, pero no es ciego, no tiene una evidencia corporal plástica de su desventura. Dante es un poeta culto en este caso. La tradición popular quiere la plasticidad, posee una poesía más ingenua e inmediata. El niño de Ostria, la niña de la pía Casa del Cottolengo, son justamente dos cantos de la poesía popular: poesía, nada más que poesía ..."

§ 86. "De una carta del profesor U. Cosmo ..."
Texto B (ya en *LVN*, 43-44).

1 La carta de Umberto Cosmo, dirigida a Piero Sraffa, es del 29 de diciembre de 1931; Sraffa la transmitió a Tania, quien a su vez la hizo llegar a Gramsci en los primeros meses de 1932. Anteriormente, siempre por mediación de Tania y Sraffa, Gramsci hizo enviar a Cosmo el esquema de sus observa-

ciones sobre el canto X del *Infierno*: cfr. la citada carta del 20 de septiembre de 1931 en *LC*, 489-93.

[2] Cfr., en la carta a Tania del 21 de marzo de 1932 (*LC*, 590), el comentario de Gramsci a la carta de Cosmo, que es reproducida íntegramente en una nota de la edición citada (cfr. *LC*, 593-94). Sobre las relaciones anteriores entre Gramsci y Cosmo cfr. *LC*, 411-14, 465-68, 480, 482.

§ 87. "Puesto que hay que desentenderse..."
Texto B (ya en *LVN*, 45).

[1] Pseudónimo de Vincenzo Morello. Cfr. el precedente § 83.

§ 88. "Shaw y Gordon Craig."
Texto B (ya en *LVN*, 45).

[1] Cfr. Aldo Sorani, "Gordon Craig e il teatro", en *Il Marzocco*, 1o. de noviembre de 1931 (año XXXVI, n. 44).

Fin de las notas sobre el "Canto X del Infierno".

§ 89. "Temas de cultura."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 4: "Los periódicos de las grandes capitales" (ya en *INT*, 157-58).

§ 90. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas."
Texto B (ya en *MACH, 279-80*).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 20 de agosto de 1932 (año LXXXIII, vol. III), pp. 391-92.

§ 91. "Carácter cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 63-64).

[1] Cfr. Arturo Pompeati, "Tre secoli di italianismo in Europa", en *Il Marzocco*, 6 de marzo de 1932 (año XXXVII, n. 10).

[2] Los datos bibliográficos sobre el libro de Antero Meozzi (*Azione e diffusione della letteratura italiana in Europa*) están tomados no de la reseña antes citada del *Marzocco*, sino de la de Croce en la *Critica* citada anteriormente.

[3] Cfr. *La Critica*, 20 de mayo de 1932 (año XXX, fasc. 3), pp. 217-18.

§ 92. "Temas de cultura."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 5: "La influencia de la cultura árabe en la civilización occidental" (ya en *INT*, 82).

[1] Cfr. Ezio Levi, *Castelli di Spagna*, Treves, Milán, 1931.
[2] Cfr. Id., "La luce della Mezzaluna", en *Il Marzocco*, 29 de mayo de 1932 (año XXXVII, n. 22).

§ 93. "Intelectuales. Notas breves sobre la cultura inglesa."
Texto B (ya en *INT*, 73-76).

[1] Cfr. Guido Ferrando, "Libri nuovi e nuove tendenze nella cultura inglese", en *Il Marzocco*, 17 de abril de 1932 (año XXXVII, n. 16).

§ 94. "Concordato"
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 16 (XXII), § 14: "Relaciones entre el Estado y la Iglesia", cfr. en particular pp. 25 bis-26 (ya en *MACH*, 257).

[1] El fragmento citado del libro de Jacuzio y la anterior indicación bibliográfica están tomados de una reseña de la *Civiltà Cattolica*, 3 de septiembre de 1932 (año LXXXIII, vol. III), pp. 492-93.

§ 95. "Historia de las clases subalternas."
Texto B (ya en *R*, 224).

[1] La indicación bibliográfica, junto con la vinculación de este libro de Pietro Ellero con la cuestión de la "historia de las clases subalternas", está tomada de un artículo, "Il pensiero sociale di S. Agostino. La funzione disciplinatrice del Cristianesimo", en *La Civiltà Cattolica*, 3 de septiembre de 1932, cit., pp. 434-47. En la p. 435 del artículo se lee: "Pietro Ellero en su libro —totalmente olvidado— sobre *La questione sociale* [en nota la indicación: Bolonia, 1877, copiada por Gramsci], afirmaba que el Evangelio estaba animado por el *principio antipolítico* con el cual formaba ciudadanos tales que 'nunca hubieran podido llegar a ser ni magistrados, ni soldados, ni cortesanos, ni súbditos, ni rebeldes' ".

§ 1. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas."
Texto A: retomado con el mismo título, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 20 (XXV), § 4, cfr. en particular pp. 18-22 (ya en *MACH*, 263-66).

[1] En el texto C Gramsci precisa que se trata de Pío V: la indicación se halla contenida en la p. 140 del libro de Nicolas Fontaine, *Saint-Siège, "Action Française" et "Catholiques intégraux"*, Librairie Universitaire J. Gamber, París, 1928 [FG, *C. carc.*, Turi II], citado más adelante por Gramsci.

[2] Cfr. Umberto Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, 4 vols. Vallardi, Milán, 1906-30. Un quinto tomo salió posteriormente con el mismo editor, en 1933.

[3] Cfr. la *Civiltà Cattolica,* 21 de julio de 1928, cit., pp. 158-67. Las otras informaciones que siguen en el texto están tomadas de este artículo del padre Rosa.

[4] La indicación de la colección falta en el artículo del padre Rosa, y por lo tanto fue tomada de otra fuente. Más tarde Gramsci, como se desprende del texto C, pudo ver por sí mismo este libro, recibido con toda probabilidad en el periodo de Formia: cfr. Ernesto Buonaiuti, *Le modernisme catholique,* traducido del italiano por René Monnot, Rieder, París, 1927 [FG]. Otro libro —conocido por Gramsci— de esta misma colección "Christianisme" dirigida por P.-L. Couchoud, es el de Louis Coulange, *La Messe*, Rieder, París, 1927 [FG, *C. carc.,* Turi I].

§ 2. "Rotary Club."
Texto B (ya en *MACH*, 345-47).

[1] El término *open shop* ha sido empleado sobre todo en los Estados Unidos para indicar las reivindicaciones de los industriales de reservarse formalmente el derecho a contratar sus empleados sin tomar en cuenta su afiliación o no afiliación a los sindicatos; pero en la práctica este tipo de reivindicación se ha resuelto la mayor parte de las veces en forma de agitaciones antisindicales. Sobre el significado de la campaña en favor del *open shop* Gramsci con toda probabilidad tenía presente una correspondencia desde Londres escrita por Piero Sraffa y publicada en el diario *L'Ordine Nuovo* del 5 de julio de 1921 ("Lettere dall'estero: *'Open shop drive'* ", firmada por P.S.): "El *open shop*

—se lee en esta correspondencia— quiere decir, según la mayoría, que los obreros deben ser contratados sin tomar en consideración el hecho de que estén organizados o desorganizados, pero en realidad casi todos los industriales como regla no emplean obreros si los saben afiliados a un sindicato".

[2] Salvo el fragmento final entre paréntesis, el resto del parágrafo está tomado del artículo citado en el texto "Rotary Club e massoneria", en *La Civiltà Cattolica*, 21 de julio de 1928, cit., pp. 97-109.

[3] La referencia a la revista *Realtà* dirigida por Giuseppe Bevione falta en el artículo citado de la *Civiltà Cattolica*.

§ 3. "Owen, Saint-Simon y las escuelas infantiles de Ferrante Aporti."
Texto B (ya en *MACH*, 350).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 4 de agosto de 1928, cit., pp. 219-32. Todos los datos y las noticias contenidas en el parágrafo están tomadas de este artículo.

§ 4. "Sansimonismo. Masonería, Rotary Club."
Texto B (ya en *MACH*, 350-51).

§ 5. "Acción social católica."
Texto B (ya en *MACH*, 304).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 4 de agosto de 1928, cit., pp. 233-43. La relación de la *Relación anual* de Thomas está en las pp. 239-43.

§ 6. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 119).

[1] En dos artículos, aparecidos en el periódico católico turinés *Il Corriere*, del 6 de julio y el 8 de julio de 1926, Carlo Lovera di Castiglione tomó partido a favor de la iniciativa, patrocinada por la revista católica *Il Lavoratore*, para un viaje de estudios a la URSS de una delegación de obreros católicos. Los artículos de Lovera dieron lugar a violentas reacciones polémicas, además de por parte de la prensa fascista, también por parte de otros periódicos católicos, entre los que se encontraba *Il Corriere d'Italia* de Roma. A un artículo de este último periódico del 11 de julio, Lovera respondió en *Il Corriere* del 13 de julio ("Antifascisti ostinati o popolari in ritardi?"); el *Corriere d'Italia* replicó con un nuevo y violento ataque el 14 de julio ("Gli sviluppi dell'involuzione antifascista"). De los artículos de Carlo Lovera di Castiglione y de

las polémicas que le siguieron se ocupó ampliamente *L'Unità* del 9 de julio de 1926 y ss.

[2] El título está citado inexactamente. Gramsci alude sin duda al libro de Guido Miglioli, *Una storia e una idea*, Tip. C. Accame, Turín, 1926 [FG], mencionado también en el Cuaderno 10 (XXXIII), parte II, § 22; el libro fue escrito con base en la documentación recogida por el autor, conocido dirigente de organizaciones campesinas católicas, durante un viaje de estudios a la Unión Soviética.

[3] En respuesta a un artículo ("Neocattolici estetizzanti") de *Rivoluzione Liberale* del 16 de abril de 1922 (año I, n. 9), que había polemizado con la revista católica turinesa *Arte e Vita*, del cual Carlo Lovera di Castiglione era uno de los redactores, Lovera había enviado a la revista de Gobetti un artículo, publicado después en *Rivoluzione Liberale* del 4 de mayo de 1922 (año I, n. 11-12), en la sección 'Experienza liberale', con una apostilla de Gobetti.

[4] La información está tomada del artículo "Visita del Solaro della Margarita a Pio IX nel 1846 (Documenti inediti)", en *La Civiltà Cattolica*, 15 de septiembre de 1928 (año LXXIX, vol. III), p. 498, donde se precisa que los documentos utilizados pertenecían al Archivo Solaro "abierto a nosotros por la cortesía del propietario, el exmo. señor Conde Lovera di Castiglione". De este artículo de la *Civiltà Cattolica* Gramsci se ocupa en el subsiguiente § 12.

§ 7. "Sobre el 'pensamiento social' de los católicos..."
Texto B (ya en *MACH*, 237-38).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1o. de septiembre de 1928 (año LXXIX, cuad. 1877), pp. 414-24. Este artículo se ocupa de diversas publicaciones: para el libro de Muller, mencionado en el texto, cfr. pp. 414-16. Otras informaciones en el mismo artículo son utilizadas en los subsiguientes §§ 8, 9, 10.

§ 8. "América y el Mediterráneo."
Texto B (ya en *MACH*, 360).

[1] Datos y noticias sobre esta publicación están tomados del artículo de la *Civiltà Cattolica* ("Pensiero e attività sociali") citado en el parágrafo precedente; cfr. en particular pp. 416-19.

§ 9. "Lucien Romier y la Acción Católica francesa."
Texto B (ya en *MACH*, 244).

[1] Salvo la indicación bibliográfica añadida en un segundo momento (en el texto entre corchetes), todas las demás noticias de este parágrafo están to-

madas del artículo de la *Civiltà Cattolica* citado en el § 7: "Pensiero e attività sociali"; cfr. en particular pp. 419-21.

§ 10. "La Acción Católica en Bélgica."
Texto B (ya en *MACH*, 304-5).

[1] También estos datos están tomados del citado artículo de la *Civiltà Cattolica*, "Pensiero e attività sociali"; cfr. en particular pp. 422-23.

§ 11. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas."
Texto A: retomado, con el mismo título, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 20 (XXV), § 4, cfr. en particular p. 22 (ya en *MACH*, 266).

[1] Probablemente la idea para la cuestión planteada en este parágrafo le fue sugerida a Gramsci por el artículo "La recente calunnia di *Fede e Ragione* contro *La Civiltà Cattolica*", en *La Civiltà Cattolica*, 15 de septiembre de 1928 (año LXXIX, vol. III), pp. 527-31.

§ 12. "El Risorgimento, Solaro della Margarita."
Texto B (ya en *R*, 144).

[1] Del "Memorandum" de Solaro della Margarita, ya mencionado en el Cuaderno 2 (XXIV), § 62, p. 84, Gramsci se ocupa más ampliamente en el Cuaderno 6 (VIII), § 176.
[2] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 15 de septiembre de 1928, cit., pp. 497-515.

§ 13. "Acción Católica."
Texto B (ya en *MACH*, 304).

[1] La indicación bibliográfica está tomada de una ficha de la sección 'Bibliografia' en *La Civiltà Cattolica*, 3 de noviembre de 1928 (año LXXIX, vol. IV), p. 265.

§ 14. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas."
Texto A: retomado, con el mismo título, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 20 (XXV), § 4, cfr. en particular pp. 22-29 (ya en *MACH*, 266-72).

1 Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 3 de noviembre de 1928, cit., p. 193 nota 1.

2 Ibid., p. 194. Las cursivas, tanto en ésta como en las otras citas que siguen, son de Gramsci.

3 Ibid., p. 196.

4 Sobre las dimisiones del Cardenal Billot cfr. Fontaine, *Saint-Siège, "Action française" et "Catholiques intégraux"*, cit., pp. 100-5.

5 Las noticias sobre el abad Boulin están tomadas del citado artículo de la *Civiltà Cattolica*, p. 197, nota 1.

6 Cfr. ibid., pp. 197-98.

7 Ibid., p. 200.

8 La encíclica de Benedicto XV *Ad beatissimi*, mencionada en la p. 200 del artículo citado, había sido publicada en *La Civiltà Cattolica*, 5 de diciembre de 1914 (año LXV, vol. IV), pp. 513-43.

9 *La Civiltà Cattolica*, 3 de noviembre de 1928, cit., p. 201.

10 Ibid., p. 202.

11 Ibid., p. 203 nota 1.

12 Ibid., p. 203.

§ 15. "Lucien Romier y la Acción Católica francesa."
Texto B (ya en *MACH*, 244).

1 Sobre Lucien Romier cfr. el precedente § 9 y la nota 7 al Cuaderno 1 (XVI), § 61; es probable, sin embargo, que las noticias contenidas en este parágrafo fuesen citadas de memoria por Gramsci.

§ 16. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas."
Texto A: retomado, con el mismo título, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 20 (XXV), § 4, cfr. en particular p. 29 (ya en *MACH*, 276).

1 Alusiones a Havard de la Montagne y al periódico *Rome* se encuentran en Fontaine, *Saint-Siège, "Action française" et "Catholiques integraux"*, cit., pp. 58-61.

§ 17. "Movimiento pancristiano."
Texto B (ya en *MACH*, 241).

1 La indicación bibliográfica y las demás noticias contenidas en este parágrafo están tomadas del artículo "Gli Atti della XV Settimana Sociale di Milano", en *La Civiltà Cattolica*, 17 de noviembre de 1928 (año LXXIX, vol. IV), pp. 338-44.

§ 18. "El pensamiento social de los católicos."
Texto B (ya en *MACH*, 238-39).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1o. de diciembre de 1928 (año LXXIX, vol. IV), pp. 385-96.
[2] Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 1.

§ 19. "Acción Católica italiana."
Texto B (ya en *MACH*, 303).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1o. de diciembre de 1928, cit., pp. 468-70 (en la sección 'Cose Italiane').

§ 20. "Maquiavelo y Emanuele Filiberto."
Texto B (ya en *MACH*, 123-24).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 15 de diciembre de 1928 (año LXXIX, vol. IV), p. 485.

§ 21. "Para la historia del movimiento obrero italiano."
Texto B (ya en *R*, 225).

[1] Los datos contenidos en este parágrafo están tomados de una ficha de la sección 'Bibliografia', en *La Civiltà Cattolica*, 15 de diciembre de 1928, cit., p. 553.

§ 22. "La Acción Católica en Alemania."
Texto B (ya en *MACH*, 245-46).

[1] Las informaciones y los datos bibliográficos relativos a los libros de Erhard Schlund y de Maximilian Kaller están tomados de una nota " 'L'Azione Cattolica' in Germania", de la sección 'Rivista della stampa', en *La Civiltà Cattolica*, 15 de diciembre de 1928, cit., pp. 536-39.

§ 23. "Breves notas sobre cultura china."
Texto B (ya en *INT*, 84-85).

[1] Cfr. Franz Nikolaus Fink, *Die Sprachstämme des Erdkreises*, 3a. ed. Taubner, Leipzig-Berlín, 1923 [FG, *C. carc.*, Milán]. Se trata de la obra pedida por

Gramsci durante su detención en Milán (cfr. *LC*, 134 y 145), y traducida luego en Turi en el Cuaderno B (XV) y en el Cuaderno C (XXVI).

[2] Cfr. Alberto Castellani, "Prima sinologia", en *Il Marzocco*, 24 de febrero de 1929 (año XXXIV, n. 8).

[3] Cfr. Id., "Una valutazione storica della letteratura cinese", ibid., 24 de julio de 1927 (año XXXII, n. 30).

[4] Cfr. Id., "Filosofia cinese in veste europea e . . . giapponese", ibid., 23 de octubre de 1927 (año XXXII, n. 43).

[5] La indicación bibliográfica de los dos libros de Castellani está tomada del artículo de Adolfo Faggi, citado más adelante en el texto, "Sapere cinese", ibid., 12 de junio de 1927 (año XXXII, n. 24).

§ 24. "Pasado y presente El respeto al patrimonio artístico nacional."
Texto B (ya en *PP*, 137-38).

[1] Cfr. *Il Marzocco*, 15 de mayo de 1927 (año XXXII, n. 20). Los episodios de "trimalcionismo vulgar" a los que alude Gramsci se refieren en particular a un banquete con baile organizado en los Museos del Castello Sforzesco de Milán.

§ 25. "Maquiavelo y Manzoni."
Texto B (ya en *MACH*, 162).

[1] Cfr. *Il Marzocco*, 3 de febrero de 1929 (año XXXIV, n. 5).

§ 26. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Alfredo Panzini."
Texto B (ya en *LVN*, 154).

[1] Cfr. *Il Marzocco*, 3 de febrero de 1929, cit.

§ 27. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto B (ya en *LVN*, 176).

[1] Los datos sobre la reedición de este drama de E. Corradini están tomados de un artículo, "Carlota Corday di Enrico Corradini" (firmado Gaio), en *Il Marzocco*, 3 de febrero de 1929, cit.

§ 28. "Ideología, psicologismo, positivismo."
Texto B (ya en *MS*, 289).

[1] Los apuntes de este parágrafo fueron probablemente sugeridos por un artículo de Adolfo Faggi, "L'ultimo degli psicologisti: G. Brandes", en *Il Marzocco,* 5 de junio de 1927 (año XXXII, n. 23). "El psicologismo —escribe Faggi, entre otras cosas, en este artículo— que estuvo ya vinculado a la Ideología francesa del siglo XVIII, encontró, ampliado e integrado con la doctrina del *ambiente,* un apoyo y un sostén en el positivismo del siglo XIX; su decadencia en nuestros días explica el relativo olvido en que ha caído la obra de Brandes."

§ 29. "Oriente-Occidente."
Texto B (ya en *PP,* 205).

[1] Las indicaciones sobre esta conferencia de Bergson están tomadas de un artículo de Antonio Pagliaro, "Sapienza indiana", en *Il Marzocco,* 5 de junio de 1927 (año XXXII, n. 23).

§ 30. "Función internacional de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT,* 64).

[1] Las informaciones contenidas en este parágrafo están tomadas de una indicación de la sección 'Marginalia', en *Il Marzocco,* 26 de enero de 1930 (año XXXV, n. 4).

§ 31. "Sobre la tradición nacional italiana."
Texto B (ya en *INT,* 32-33).

[1] Cfr. la sección 'Marginalia' ("Nel settimo anniversario della seconda lega lombarda"), en *Il Marzocco,* 26 de septiembre de 1926 (año XXXI, n. 39). El artículo no está firmado; la cita de Gramsci está tomada del artículo de Barbadoro citado en la nota siguiente.

[2] Cfr. la sección 'Marginalia' ("Sicilia e Italia sotto Federico II"), en *Il Marzocco,* 16 de diciembre de 1929 (año XXXIII, n. 51).

§ 32. "Ugo Foscolo y la retórica literaria italiana."
Texto B (ya en *LVN,* 71-72).

[1] La idea para este parágrafo está tomada de un artículo de Giuseppe Gargàno, "Le tombe ispiratrici e i 'Sepolcri' del Foscolo", en *Il Marzocco,* 11 de diciembre de 1927 (año XXXII, n. 50).

§ 33. "M. Iskowicz, *La littérature à la lumière du matérialisme historique.*"
Texto B.

[1] Este boletín de las novedades de la Maison du Livre Française (MLF), recibido en la cárcel por Gramsci, no ha sido conservado entre los libros de la cárcel.

§ 34. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 136).

[1] No se colige que Gramsci tuviera en la cárcel el libro de Giani Stuparich sobre Slataper; es probable, sin embargo, que lo hubiese leído anteriormente.

§ 35. "Risorgimento"
Texto B (ya en *R*, 187).

[1] La indicación bibliográfica y las noticias sobre este libro están tomadas del artículo de Giuseppe Gargàno, "D'Azeglio politico nell'intimità", en *Il Marzocco*, 29 de junio de 1930 (año XXXV, n. 26).

§ 36. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 114).

[1] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 15 de junio de 1920 (año II, n. 24).

§ 37. "La función cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 57 nota).

[1] Cfr. *Les Nouvelles Littéraires*, 19 de julio de 1930 (año IX, n. 405); el artículo lleva al pie la indicación: "Traducción inédita d'Alzir Hella y Olivier Bournac."

§ 38. "Carácter de la literatura italiana no nacional-popular."
Texto B (ya en *LVN*, 98).

[1] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 4 de agosto de 1929 (año I, n. 18).

§ 39. "Escepticismo"
Texto B (ya en *MS*, 46-47).

[1] Cfr. Ardigò, *Scritti vari*, cit., p. 270: "*La brillante y evanescente filosofía bergsoniana* —en la que hay reminiscencias de los gnósticos y del antiguo Plotino— considerada especialmente desde el único aspecto del 'impulso vital', es más que nada *una especie de irracionalismo*, que puede dar origen a nuevas formas de nietzschianismo e imperialismo social, antitéticas a la ética y a la idea del socialismo. Más bien debemos estar de acuerdo con Bergson y con todos los idealistas allí donde exaltan el voluntarismo frente al determinismo y al mecanicismo". Hay que pensar que la referencia a este juicio de Ardigò fue hecha de memoria, aunque con base en una lectura reciente, porque el citado libro de Ardigò fue consignado a Tatiana en mayo de 1930 —cfr. nota 1 al § 6 del Cuaderno 4 (XIII)—, mientras que el Cuaderno 5 (IX), resulta iniciado en septiembre-octubre del mismo año.

[2] Esta referencia concierne en particular a la primera de las "Tesis sobre Feuerbach", donde Marx habla de las relaciones entre el materialismo tradicional y el idealismo, la traducción de Gramsci en la primera parte del Cuaderno 7 (VII).

§ 40. "Pirandello"
Texto B (ya en *LVN*, 51 nota).

[1] Cfr. Benjamin Crémieux, *Henry IV et la dramaturgie de Luigi Pirandello*, seguido de la traducción francesa de Henry IV, tragedia en tres actos, ed. Gallimard, París, 1928. No parece que Gramsci tuviera ocasión de ver esta obra de Crémieux.

§ 41. "La orientación profesional."
Texto B (ya en *INT*, 123-24).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 6 de octubre de 1928 (año LXXIX, vol. IV), pp. 40-53; 3 de noviembre de 1928 (año LXXIX, vol. IV), pp. 204-15; 17 de noviembre de 1928 (año LXXIX, vol. IV), pp. 304-13.

§ 42. "La tradición de Roma."
Texto B (ya en *INT*, 49-50).

[1] Los versos de Carducci están en *Nell'annuale della fondazione di Roma*; los versos citados de *La terra dei morti* de Giusti son exactamente: "Gino, éramos grandes —y allá no habían nacido."

[2] Entre las posibles fuentes de esta cita de Lessing se puede pensar en una reminiscencia de un pasaje de Croce en la *Storia della storiografia italiana*

nel secolo XIX (Laterza, Bari, 1921, vol. I, p. 113): "contra la retórica de aquella invención [la jactancia del origen romano] se apuntaba el vil epigrama de Lessing sobre las avispas (los italianos), nacidos de la carroña de un noble corcel de guerra y que se consideraban sus hijas". Sobre la *Storia della storiografia italiana* de Croce cfr. nota 14 al Cuaderno 7 (VII) § 1.

3 Cfr. Herbert George Wells, *Breve storia del mondo*, trad. de F.E. Lorizio, Laterza, Bari, 1930; este libro no se ha conservado entre los libros de la cárcel, pero es seguro que Gramsci lo leyó en Turi, como incluso se desprende de una carta a su hermano Carlo del 28 de septiembre de 1931 (cfr. *LC*, 498-99). Otro juicio sobre esta obra de Wells está en una carta a su hijo Delio de 1935 (cfr. *LC*, 885). Otra mención de Wells está también en el Cuaderno 14 (I), § 63.

4 La cita de este pasaje de la *Historia de la Gaule* de Camille Jullian está tomada del artículo de Piero Baroncelli, poco más adelante citado por Gramsci, "La figura di Roma en uno storico celtista", en *Nuova Antologia*, 16 de marzo de 1929 (año LXIV, fasc. 1368), p. 207.

5 Ibid., pp. 208 y 225. Las cursivas son de Gramsci.

6 Gramsci se refiere a una observación de Sorel ("No hay país menos romano que Italia") contenida en la carta a Robert Michels del 28 de agosto de 1917 ya citada en el Cuaderno 2 (XXIV), § 45. La observación de Sorel está en polémica contra una conferencia de Michels en la que se sostenía que Italia era "la hija más auténtica de Roma".

7 Cfr. nota 3 al subsiguiente § 123, y nota 1 al Cuaderno 4 (XIII), § 92.

§ 43. "El episodio del arresto de los hermanos La Gala en 1863."
Texto B (ya en *R*, 142).

1 Cfr. Tommaso Tittoni, "Ricordi personali di politica interna", en *Nuova Antologia*, 1o. de abril de 1929 (año LXIV, fasc. 1369), pp. 304-27. El episodio del arresto de los hermanos La Gala y las referencias bibliográficas citadas por Gramsci están tomadas de las pp. 305-6 de este artículo de Tittoni.

§ 44. "T. Tittoni, 'Ricordi personali di politica interna'."
Texto B (ya en *R*, 172-74).

1 La primera parte de este artículo de Tommaso Tittoni fue citada ya por Gramsci en el parágrafo precedente. La segunda parte está en *Nuova Antologia*, 16 de abril de 1929 (año LXIV, fasc. 1370), pp. 441-67. Gramsci utiliza para este parágrafo tanto la primera como la segunda parte.

2 Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 25.

3 Se trata del escándalo ya mencionado en el Cuaderno 1 (XVI), § 24 (cfr. nota 4).

§ 45. "Enrico Catellani, 'La libertà del mare'."
Texto B.

[1] Cfr. *Nuova Antologia,* 1o. de abril de 1929, cit., pp. 372-84.

§ 46. "Claudio Faina, 'Il carburante nazionale'."
Texto B (ya en *MACH*, 222).

[1] Cfr. *Nuova Antologia,* 16 de abril de 1929, cit., pp. 514-28. El primer artículo de Faina sobre el mismo tema fue publicado en la *Nuova Antologia,* del 1o. de mayo de 1928; Gramsci se ocupó de él en el Cuaderno 2 (XXIV), § 65.

§ 47. "Acción Católica."
Texto B (ya en *MACH*, 235-36).

[1] Cfr. Gianforte Suari, "Quando e come i cattolici poterono partecipare alle elezioni politiche", en *Nuova Antologia,* 1o. de noviembre de 1927, cit.; este artículo es mencionado por Gramsci en el Cuaderno 3 (XX), § 25.
[2] Cfr. Gianforte Suardi, "Costantino Nigra e il XX settembre 1870", en *Nuova Antologia,* 1o. de mayo de 1929 (año LXIV, fasc. 1371), p. 132.

§ 48. Domenico Spadoni, "Le Società segrete nella Rivoluzione milanese dell'aprile 1814".
Texto B (ya en *R*, 181).

[1] Cfr. *Nuova Antologia,* 16 de mayo de 1929, cit., pp. 197-211.

§ 49. Bernardo Sanvisenti, "La questione delle Antille".
Texto B.

[1] Cfr. *Nuova Antologia,* 1o. de junio de 1929 (año LXIV, fasc. 1373), pp. 353-68.

§ 50. "Breves notas sobre cultura japonesa."
Texto B (ya en *INT*, 91-94).

[1] Cfr. *Nuova Antologia,* 1o. de junio de 1929, cit., pp. 314-30. Gramsci vuelve sobre el mismo tema en el Cuaderno 8 (XXVIII), § 87.

§ 51. "Notas breves sobre cultura china."
Texto B (ya en *INT*, 90-91).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 4 de mayo de 1929 (año LXXX, vol. II), pp. 205-20 ("Il riformatore cinese Suen Uen e le sue teorie politiche e sociali"); 18 de mayo de 1929 (año LXXX, vol. II), pp. 300-14 ("Le teorie politiche e sociali di Suen Uen").

§ 52. Domenico Meneghini, "Industrie chimiche italiane".
Texto B (ya en *MACH*, 222).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1929, cit., pp. 507-22.

§ 53. "Reforma y Renacimiento. Nicola Cusano."
Texto B (ya en *R*, 34-35).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1929, cit., pp. 536-39.
[2] En realidad no se trata del Concilio de Costanza, sino del Concilio de Basilea (1431-49), al cual se alude poco después.
[3] La indicación bibliográfica (incompleta) está tomada de la nota de redacción de la *Nuova Antologia*, publicada al pie del artículo citado de Bertalanffy. Se trata, en efecto, de una comunicación presentada, como suponía Gramsci, a la Academia de los Lincei; publicada en *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VI, vol. IV, 1928, pp. 309-44.

§ 54. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto B (ya en *LVN*, 85-87).

[1] La misma idea, sobre el carácter "opiáceo" de cierta literatura popular, es repetida por Gramsci en el Cuaderno 6 (VIII), §§ 28 y 134.

§ 55. "La Romaña y su función en la historia italiana."
Texto B (ya en *R*, 125-27).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1929, cit., pp. 442-56.
[2] Ibid., pp. 448-49.
[3] Cfr., en particular, Cuaderno 1 (XVI), § 150, p. 96, y Cuaderno 3 (XX), § 118; además de las numerosas notas y las menciones dispersas sobre el carácter cosmopolita de los intelectuales italianos.

4 La cita de este pasaje del *Príncipe* está tomada del citado artículo de Luigi Cavina (p. 448 del fascículo cit. de la *Nuova Antologia*),

5 Cfr. Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I: *L'Eglise et la Bourgeoisie*, Gallimard, París, 1927 [FG, *C. carc.*, Milán]. Cfr. sobre este libro la carta a Berti del 8 de agosto de 1927 (*LC*, 111-12). En qué sentido Gramsci consideraba ejemplar el tipo de investigación de este libro de Groethuysen se desprende también de la carta a Tania del 22 de abril de 1929 (*LC*, 270-71).

§ 56. "Acción Católica."
Texto B (ya en *MACH*, 304).

1 Cfr. "Verso la pace industriale", en *La Civiltà Cattolica*, 5 de enero de 1929 (año LXXX, vol. I), pp. 29-40.

2 Cfr. el subsiguiente § 62.

3 Cfr. nota 2 al Cuaderno 1 (XVI), § 1.

§ 57. "La Acción Católica en los Estados Unidos."
Texto B (ya en *MACH*, 246-47).

1 Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 5 de enero de 1929, cit., pp. 86-93.

2 Cfr. Fontaine, *Saint-Siège, "Action française" et "Catholiques intégraux"* cit., pp. 170-88 (se trata de una carta, publicada por muchos periódicos en América y Europa, dirigida por Alfredo E. Smith, gobernador del estado de Nueva York, a Charles C. Marshall).

§ 58. "La Acción Católica."
Texto B (ya en *MACH*, 241-42).

1 Cfr. sobre el mismo tema, la carta a su mujer del 27 de julio de 1931 (*LC*, 456).

2 El episodio había sido mencionado por Gramsci en un artículo ya citado de la sección 'Sotto la Mole' de 1916 (cfr. *SM*, 213). Cfr. nota 3 al Cuaderno 1 (XVI), § 44.

3 La información está tomada de la sección 'Rivista della stampa' (*El decreto acerca de la edad para la primera comunión comentado por mons. secretario de la S.C. de los Sacramentos*), en *La Civiltà Cattolica*, 19 de enero de 1929 (año LXXX, vol. I), pp. 150-54.

§ 59. "La Acción Católica en Alemania."
Texto B (ya en *MACH*, 246).

[1] Cfr. "La lega di pace dei cattolichi tedeschi", en *La Civiltà Cattolica*, 19 de enero de 1929, cit., pp. 165-70.
[2] Cfr. "Lettera del S. Padre all'Eminentissimo Cardinale Bertram", en *La Civiltà Cattolica*, 19 de enero de 1929, cit., pp. 102-4.

§ 60. "La schiavitú del lavoro indigeno."
Texto B (ya en *PP*, 222).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 2 de febrero de 1929 (año LXXX, vol. I), pp. 202-16.

§ 61. "Rotary Club."
Texto B (ya en *MACH*, 347-49).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 16 de febrero de 1929 (año LXXX, vol. I), pp. 337-46.
[2] Según el artículo citado de la *Civiltà Cattolica*, el obispo español (al que se refiere Gramsci) es el arzobispo de Toledo cardenal Pedro Segura y Sáenz, quien condenó al Rotary en una pastoral del 23 de enero de 1929.

§ 62. "Redacción de la *Civiltà Cattolica*."
Texto B (ya en *MACH*, 305).

[1] Con toda probabilidad los nombres de los autores de los artículos de la *Civiltà Cattolica* —omitidos habitualmente en los fascículos— fueron obtenidos por Gramsci en el *Indice analitico delle annate 1926-1930*, recopilado por Giuseppe Del Chiaro (*La Civiltà Cattolica*, Roma 1931).
[2] Estas indicaciones bibliográficas están tomadas de anuncios publicitarios de la *Civiltà Cattolica* (cubierta): cfr., por ejemplo, 16 de febrero de 1929 (año LXXX, vol. I); 2 de noviembre de 1929 (año LXXX, vol. IV).

§ 63. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto B (ya en *LVN*, 185-86).

[1] La indicación y las noticias que siguen están tomadas de la sección 'Rivista della stampa', en *La Civiltà Cattolica*, 2 de marzo de 1929 (año LXXX, vol. I), pp. 437-42. Sobre el mismo libro cfr. también Cuaderno 3 (XX), § 136.

§ 64. "La Iglesia y el Estado en Italia antes de la Conciliación."
Texto B (ya en *MACH*, 261-62).

[1] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 2 de marzo de 1929, cit., pp. 451-67.

[2] En el artículo citado por la *Civiltà Cattolica*, este recuerdo del senador Alfredo Petrillo se reproduce como sigue: "Había muerto Benedicto XV, narra el senador Petrillo en el *Popolo d'Italia* (17 de febrero), y agonizaba el ministerio Bonomi a pesar de la asistencia espiritual de don Sturzo y tal vez a causa de ella. En la Cámara era grande la agitación no por el próximo Cónclave, sino por la crisis ministerial inminente. Los grupos sesionaban permanentemente. El grupo de derecha, presidido por el *onorevole* Salandra, había celebrado su reunión; en la sala había permanecido el *onorevole* Salandra con el *onorevole* Ricci, conmigo y con algún otro. El grupo fascista estaba en la sala contigua. Se abrió la puerta de comunicación, entró el *onorevole* Mussolini seguido del *onorevole* Acerbo y, si mal no recuerdo, del *onorevole* Federzoni; se fue derecho hacia Salandra y le dijo, seco y decidido: 'Creo de gran importancia política que la Cámara italiana conmemore al Pontífice. Usted, *onorevole* Salandra, sería el más indicado para hablar'. El *onorevole* Salandra que quedó perplejo, sorprendido por la inesperada propuesta. 'Sí —respondió, seguramente más por deferencia que por convicción—, sí, la conmemoración tendría su importancia, pero —añadió tras una pausa— yo no podría ser el orador, porque lo que yo tendría que decir no es oportuno que se diga en una conmemoración'. El *onorevole* Salandra, evidentemente, miraba al pasado, incluso al reciente, Mussolini trabajaba ya para un futuro. No importa que aún estuviera lejos. Benedicto XV no fue conmemorado en la Cámara, pero algunos ministros populares fueron a firmar más o menos de incógnito al portón de bronce" (ibid., p. 453, nota 2).

§ 65. "Risorgimento. El momento histórico 1848-49."
Texto B (ya en *R*, 146-47).

[1] Cfr. "Il P. Saverio Bettinelli e l'abbate Vincenzo Gioberti" (I y II), en *La Civiltà Cattolica*, 2 de marzo de 1929, cit., pp. 408-21; 16 de marzo de 1929 (año LXXX, vol. I), pp. 504-12.

[2] Cfr. ibid. (II), p. 511.

[3] Ibid., p. 512.

§ 66. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Ugo Ojetti y los jesuitas."
Texto B (ya en *LVN*, 150-52).

[1] Cfr. nota 7 al Cuaderno 1 (XVI), § 24.

§ 67. "Acción Católica."
Texto B (ya en *MACH*, 303).

[1] Gramsci probablemente tenía presente la crítica del "Annuario Pontificio" para el año 1929 publicado en la sección 'Bibliografia' de la *Civiltà Cattolica*, 4 de mayo de 1929 (año LXXX, vol. II), p. 252.

§ 68. "Monseñor Francesco Lanzoni, *Le Diocesi d'Italia . . .*"
Texto B (ya en *INT*, 31-32).

[1] Las indicaciones bibliográficas y las noticias sobre este libro de Lanzoni están tomadas del artículo-reseña "L'origine delle antiche Diocesi d'Italia secondo la leggenda e secondo la critica storica", en *La Civiltà Cattolica*, 18 de mayo de 1929 (año LXXX, vol. II), pp. 327-42.
[2] Cfr. Henri Pirenne, *Les villes du Moyen Age. Essai d'histoire économique et sociale*, M. Lamertin ed., Brauxelles 1927 [FG, *C. carc.*, Turi I].
[3] También las indicaciones sobre los estudios de Duchesne y de Harnack están tomadas del artículo de la *Civiltà Cattolica*, citado en la precedente nota 1.

§ 69. "Nociones enciclopédicas."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 26 (XII), § 6: "El Estado *veilleur de nuit*" (ya en *MACH*, 130-31).

[1] Cfr. lo que Gramsci escribe sobre el mismo tema en el Cuaderno 6 (VIII), § 88.

§ 70. "Estado e Iglesia."
Texto B (ya en *MACH*, 259-60).

[1] Cfr. Ignotus, *Stato fascista, Chiesa e scuola* cit., pp. 67-68.
[2] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 18 de mayo de 1929 (año LXXX, vol. II), pp. 373-74 (en la sección 'Cosas italianas').
[3] Cfr. Ignotus, *Stato fascista, Chiesa e scuola* cit., p. 66.
[4] Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1o. de junio de 1929, cit., pp. 414-27. En este artículo se cita tanto el R. Decreto del 1o. de octubre de 1923 como el artículo de la *Tribuna* del 21 de marzo de 1929, mencionado por Gramsci.

§ 71. "Naturaleza de los Concordatos."
Texto B (ya en *MACH*, 260-61).

[1] Cfr. "Lettera di S.S. Pio XI all'E.mo Card. Segretario di Stato", en *La Civiltà Cattolica*, 15 de junio de 1929 (año LXXX, vol. II), pp. 481-89. El pasaje citado en el texto está en la p. 483 (las cursivas son de Gramsci).

§ 72. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 129-30).

[1] Cfr. "La Conciliazione fra lo Stato italiano e la Chiesa. Cenni cronistorici", en *La Civiltà Cattolica*, 6 de abril de 1929 (año LXXX, vol. II), pp. 57-70. El fragmento del *Osservatore Romano*, reproducido por Gramsci, se cita en las pp. 68-69 (nota 1), de este artículo.

§ 73. "Dirección político-militar de la guerra."
Texto B (ya en *MACH*, 204).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1929, cit., pp. 526-27.

§ 74. "Función cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 29-31).

[1] Todos los datos bibliográficos y las citas reproducidas en este parágrafo están tomados de la sección 'Notizie e commenti' ("San Benedetto e Cassiodoro"), en la *Nuova Antologia*, 1o. de julio de 1929 (año LXIV, fasc. 1375), pp. 126-29.

§ 75. "Maggiorino Ferraris y la vida italiana desde 1882 hasta 1926."
Texto B.

[1] Cfr. "Scritti di M. Ferraris", en *Nuova Antologia*, 1o. de julio de 1929, cit., pp. 7-10 (se trata de una nota bibliográfica publicada junto con artículos conmemorativos por la muerte de Ferraris).

§ 76. "Sobre la crisis del 98."
Texto B (ya en *R*, 224).

[1] Los títulos de estos artículos, publicados en la *Nuova Antologia*, están tomados de la nota bibliográfica citada en el parágrafo precedente.

§ 77. "El paso de Garibaldi a Calabria en 1860."
Texto B (ya en *R*, 186-87).

[1] También la indicación de este artículo está tomada de la nota bibliográfica citada en el precedente § 75.

§ 78. "Monaquismo y régimen feudal."
Texto B (ya en *INT*, 32).

[1] Todo el contenido del parágrafo está tomado del artículo de C. Calisse, "San Benedetto", en *Nuova Antologia*, 1o. de julio de 1929, cit., pp. 11-29.

§ 79. "A.G. Bianchi, 'I clubs rossi durante l'assedio di Parigi'."
Texto B (ya en *R*, 196-97).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 1o. de julio de 1929 (año LXIV, fasc. 1375), pp. 46-55.

§ 80. "Sorel y los jacobinos."
Texto B (ya en *MACH*, 161).

[1] A. G. Bianchi, "I clubs rossi durante l'assedio di Parigi", en *Nuova Antologia*, 1o. de julio de 1929, cit., p. 47.
[2] El título así abreviado de la conocida obra de Proudhon está tomado del citado artículo de A.G. Bianchi; el título completo es *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858).

§ 81. "Pasado y presente. Distribución territorial de la población italiana."
Texto B (ya en *PP*, 101).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 1o. de julio de 1929, cit., pp. 102-15 (todos los datos citados por Gramsci están tomados de las pp. 111-12); la primera parte de este artículo de Giorgio Mortara apareció en el número anterior de la *Nuova Antologia*, 16 de junio de 1929, cit., pp. 485-96. Este ensayo de Mortara había sido ya utilizado por Gramsci en el Cuaderno 2 (XXIV), § 124.

§ 82. "Función cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 60-61).

[1] Cfr. Carlo Segré, "Petrarca a Montpellier", en *Nuova Antologia*, 16 de julio de 1929 (año LXIV, fasc. 1376), pp. 137-53.
[2] Ibid., p. 140.

§ 83. "Función cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 65).

[1] Cfr. Ferdinando Nunziante, "Gli italiani in Russia durante il secolo XVIII", en *Nuova Antologia,* 16 de julio de 1929, cit., pp. 187-210.
[2] Ibid., p. 196.

§ 84. "Literatura popular."
Texto B (ya en *LVN*, 142).

[1] Cfr. Lauro Torretta, "L'ultima fase di Wells", en *Nuova Antologia,* 16 de julio de 1929, cit., pp. 217-28.
[2] Sobre la comparación entre Wells y Verne, cfr. también el Cuaderno 3 (XX), § 149.

§ 85. "Desarrollo del espíritu burgués en Italia."
Texto B (ya en *INT*, 33-35).

[1] Cfr. Manlio Torquato Dazzi, "Nel VI centenario della morti di Albertino Mussato", en *Nuova Antologia,* 16 de julio de 1929, cit., pp. 154-75.
[2] Cfr. Alfredo Lensi, *Palazzo Vecchio,* Treves-Bestetti-Tuminelli, Milán-Roma, 1930; Gramsci tuvo conocimiento de este libro a través de diversas reseñas: por ejemplo, la de Corrado Pavolini, en *L'Italia Letteraria,* del 9 de febrero de 1930 (año II, n. 6), y la de Nello Tarchiani, "Vita vissuta in Palazzo Vecchio", en *Il Marzocco,* 9 de febrero de 1930 (año XXXV, n. 6).

§ 86. "Inglaterra".
Texto B (ya en *MACH*, 174-75).

[1] En este parágrafo Gramsci tiene presente y discute el artículo de Augur, "La politica della Gran Bretagna", en *Nuova Antologia,* 16 de julio de 1929, cit., pp. 211-16. Sobre Augur, cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 32.

§ 87. "Dirección político-militar de la guerra 1914-1918."
Texto B (ya en *MACH*, 203-4).

[1] Cfr. Mario Caracciolo, "Il comando unico e il comando italiano in 1918", en *Nuova Antologia,* 16 de julio de 1929, cit., pp. 229-40.
[2] Ibid., p. 232.
[3] Ni en *Avanti!*, ni en otros periódicos se halla mención alguno de este episodio del Palazzo Siccardi (sede de la Cámara del Trabajo de Turín) durante la noche de fin de año de 1919.

§ 88. "Sobre el Risorgimento italiano. Michele Amari y el sicilianismo."
Texto B (ya en *R*, 133-35).

[1] Cfr. Francesco Brandileone, "Michele Amari", en *Nuova Antologia*, 1o. de agosto de 1929 (año LXIV, fasc. 1377), pp. 352-59.

[2] Gramsci alude al discurso pronunciado en Palermo por Vittorio Emanuele Orlando, el 28 de julio de 1925. En polémica con los fascistas, que lo acusaban de apoyar por intereses mafiosos la lista de oposición en las elecciones administrativas, Orlando dijo: "Si por mafia se entiende la ayuda de amigo a amigo, si por mafia se entiende el amor al propio pueblo, si por mafia se entiende el afecto llevado hasta el paroxismo, la fidelidad hasta la exasperación, entonces, de palermitano a palermitano les digo: yo soy el primer mafioso" (de la información publicada por *Avanti!*, 29 de julio de 1925).

[3] Cfr. Brandileone, "Michele Amari", cit., p. 353.

[4] La indicación bibliográfica está tomada del citado artículo de Brandileone (p. 358 nota 1).

[5] Ibid., p. 355.

[6] Ibid., p. 358.

§ 89. "Gabriele Gabbrielli, 'India ribelle'."
Texto B (ya en *PP*, 212).

[1] Cfr. Gabriele Gabbrielli, "India ribelle", en *Nuova Antologia*, 1o. de agosto de 1929, cit., pp. 375-84.

[2] *Ispolcom* es la sigla con que se indicaba, también en el citado artículo de Gabbrielli, el Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista.

[3] En el texto de Gabbrielli: *Entente contra la Troisième Internationale.*

[4] Cfr. Henri Massis, *Défense de l'Occidente*, Plon, París, 1927 [FG, *C. carc.*, Milán] un juicio sobre este libro se encuentra en la carta a Berti del 8 de agosto de 1927 (cfr. *LC*, 112).

[5] Cfr. nota 7 al Cuaderno 1 (XVI), § 24.

[6] También la indicación de este artículo de Romain Rolland está tomada del citado artículo de Gabbrielli (p. 377 nota 2).

§ 90. "Breves notas sobre cultura islámica."
Texto B (ya en *INT*, 79-80).

[1] Cfr. Bruno Ducati, "I santi nell'Islâm", en *Nuova Antologia*, 1o. de agosto de 1929, cit., pp. 360-74.

§ 91. "Renacimiento y Reforma."
Texto B (ya en *R*, 30-32).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 14.
[2] Alfredo Galletti, "La lirica volgare del Cinquecento e l'anima del Rinascimento", en *Nuova Antologia*, 1o. de agosto de 1929, cit., pp. 273-92.
[3] Ibid., p. 277.

§ 92. "Diplomacia italiana."
Texto B (ya en *MACH*, 193).

[1] Veracissimus [Tommaso Tittoni], "I documenti diplomatici francesi (1911-1912), en *Nuova Antologia*, 16 de agosto de 1929 (año LXIV, fasc. 1378), pp. 456-68. Sobre el mismo tema cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 59, donde Gramsci se ocupa de otro artículo de Tittoni en la *Nuova Antologia*, a propósito del incidente del *Carthage* y el *Manouba*, en relación también con la versión dada por Lumbroso en el segundo tomo de la obra *Le origini economiche e diplomatice della guerra mondiale*, cit.
[2] Gramsci se refería probablemente a un libro del cual debía haber visto algunas indicaciones: Tommaso Tittoni, *Nuovi scritti di politica interna ed estera*, Treves, Milán, 1930; el libro recoge, en efecto, junto con algunos discursos en el Senado, artículos ya aparecidos en la *Nuova Antologia*, pero no el artículo sobre los documentos diplomáticos franceses citados por Gramsci.

§ 93. "Costumbres italianas en el siglo XVIII."
Texto B (ya en *PP*, 135).

[1] Cfr. Alessandro Giulini, "Una dama avventuriera del Settecento", en *Nuova Antologia*, 16 de agosto de 1929, cit., pp. 499-506.

§ 94. "Carácter negativo popular-nacional de la literatura italiana."
Texto B (ya en *LVN*, 92).

[1] Cfr. Enrico Thovez, *Il pastore, il gregge, la zampogna. Dall'Inno a Satana alla "Laus vitae"*, nueva edición con la adición de un capítulo: "Dai cani da guardia ai critici", Ricciardi, Nápoles, 1911.
[2] Cfr. Alfonso Ricolfi, "Enrico Thovez poeta e il problema della formazione artistica", en *Nuova Antologia*, 16 de agosto de 1929, cit., pp. 469-83.
[3] El artículo de Prezzolini "Thovez il precursore" es señalado en una nota en la p. 471 del citado artículo de Ricolfi en la *Nuova Antologia*.

§ 95. "El hombre de los siglos XV y XVI."
Texto B (ya en *R*, 32-33).

[1] Cfr. Vittorio Cian, "Il conte Baldassar Castiglione (1529-1929)", en *Nuova Antologia,* 16 de agosto de 1929, cit., pp. 409-23 (I); 1o. de septiembre de 1929 (año LXIV, fasc. 1379), pp. 3-18 (II).
[2] La cita de Francesco Sansovino está tomada de la primera parte del artículo de Cian anteriormente indicado, p. 410.
[3] Cian, "Il conte Baldassar Castiglione", cit. (II), pp. 8-9.
[4] También la indicación de esta edición del *Cortesano* está tomada del mismo artículo de Cian, I, p. 418 nota 7. Cfr. Vittorio Cian, *Il Corteggiano del Conte Baldesar Castiglione,* 3a. ed. revisada y corregida Sansoni, Florencia, 1929.

§ 96. "Carácter negativo nacional-popular de la literatura italiana."
Texto B (ya en *LVN*, 141).

[1] La indicación está tomada del artículo de Cian citado en el parágrafo anterior (II, p. 4).

§ 97. "Los intelectuales."
Texto B (ya en *INT*, 126).

[1] Cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 50, p. 21 bis.
[2] El anuncio está tomado de una nota del mismo E. Salatis en la sección 'Notizie e commenti' ("La Società letteraria di Verona"), en *Nuova Antologia,* 1o. de septiembre de 1929, cit., p. 128 nota 1.

§ 98. "Historia de la posguerra."
Texto B (ya en *MACH*, 219).

[1] Cfr. Giovanni Marietti, "Il trattato di Versailles e la sua esecuzione", en *Nuova Antologia,* 16 de septiembre de 1929 (año LXIV, fasc. 1380), pp. 243-54 (I); 16 de octubre de 1929 (año LXIV, fasc. 1382), pp. 500-12 (II).

§ 99. "Armamento de Alemania en el momento del armisticio."
Texto B (ya en *MACH*, 182).

[1] Los datos contenidos en este parágrafo están tomados del artículo de Marietti citado en el precedente § 98 (cfr. *Nuova Antologia,* 16 de octubre de 1929, cit., p. 506 y nota 4).

§ 100. "Función cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (parcialmente ya en *INT*, 56).

1 Ettore Lo Gatto, "L'Italia nelle letterature slave", en *Nueva Antologia*, 16 de septiembre de 1929, cit., pp. 232-42 (I); 1o. de octubre de 1929 (año LXIV, fasc. 1381), pp. 327-46 (II); 16 de octubre de 1929, cit., pp. 427-39 (III).

§ 101. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Filippo Crispolti."
Texto B (ya en *LVN*, 188).

1 Filippo Crispolti, "La madre di Leopardi", en *Nuova Antologia*, 16 de septiembre de 1929, cit., pp. 137-48.
2 Cfr. Alessandro Varaldo, "Pellegrinaggio a Recanati", en *Nuova Antologia*, 16 de septiembre de 1929, cit., pp. 149-74. El episodio citado por Gramsci está en la p. 159.

§ 102. "Literatura italiana. Contribución de los burócratas."
Texto B (parcialmente ya en *LVN*, 98 nota).

1 Cfr. en este mismo cuaderno, el precedente § 38.
2 De la sección 'Notizie e commenti' ("Nazioni e minoranze etniche"), en *Nuova Antologia*, 16 de septiembre de 1929, cit., pp. 267-71.

§ 103. "Literatura popular. Teatro."
Texto B (ya en *LVN*, 132-33).

1 Alberto Manzi, "Il conte Giraud, il Governo italico e la censura (con documenti inediti d'archivio e di cronaca"), en *Nuova Antologia*, 1o. de octubre de 1929, cit., pp. 359-80. El fragmento citado está en la p. 370.
2 Ibid., pp. 371 y 372.

§ 104. "El siglo XVI."
Texto B (ya en *LVN*, 70-71).

1 La indicación bibliográfica está tomada del artículo de Ireneo Sanesi, citado más adelante, en la nota 4 (p. 277, nota 1).
2 Cfr. Benedetto Croce, "Intorno alla commedia italiana del Rinascimento", en *La Critica*, 20 de marzo de 1930 (año XXVIII, fasc. 2), pp. 97-99.

[3] Cfr. Ireneo Sanesi, *La Commedia*, vol. I, Vallardi, Milán 1911 (vol. II, 1935).
[4] Id., "La Venexiana", en *Nuova Antologia,* 1o. de octubre de 1929, cit., pp. 273-81.
[5] También estas indicaciones están tomadas del citado artículo de Sanesi.

§ 105. "Americanismo".
Texto B (ya en *MACH*, 352-53).

[1] Carlo Linati, "Babbitt compra il mondo", en *Nuova Antologia*, 16 de octubre de 1929, cit., pp. 492-99.
[2] Ibid., p. 492.
[3] Cfr. nota 2 al Cuaderno 4 (XIII), § 21. Sobre el mismo tema otras observaciones de Gramsci en el Cuaderno 6 (VIII), § 49.
[4] Sobre este libro de Siegfried cfr. nota 3 en el Cuaderno 3 (XX), § 68. La referencia de Gramsci tiene su origen no en el prefacio de este libro, sino en el prefacio, ya otras veces citado, del mismo Siegfried a la obra de Philip, *Le Problème ouvrier aux Estats-Unis,* cit. (cfr. pp. XV-XVI).

§ 106. Luigi Villari, "Il governo laburista britannico".
Texto B (ya en *PP*, 222).

[1] Cfr. *Nuova Antologia,* 16 de octubre de 1929, cit., pp. 467-78.
[2] El director de la *Nuova Antologia* era Tommaso Tittoni, presidente del Senado desde 1919 hasta 1929, y a continuación presidente de la Academia de Italia.

§ 107. "Italia y Palestina."
Texto B.

[1] Cfr. Romolo Tritonj, "La riforma del mandato sulla Palestina", en *Nuova Antologia,* 16 de octubre de 1929, cit., pp. 479-91.

§ 108. "Sicilia. El Panteón siciliano de S. Domingo."
Texto B (ya en *PP*, 217).

[1] Esta noticia sobre el Panteón de Palermo está tomada de la primera parte (p. 86) del artículo de la *Nuova Antologia,* citado en el parágrafo siguiente.

§ 109. "Sicilia".
Texto B (ya en *PP*, 225).

[1] Cfr. Romeo Vuoli, "Il generale Giacinto Carini", en *Nuova Antologia,* 1o. de noviembre de 1929 (año LXIV, fasc. 1383), pp. 86-98 (I); 16 de noviembre de 1929 (año LXIV, fasc. 1384), pp. 214-26 (II).

[2] Ibid., I, p. 88.

[3] La indicación bibliográfica está tomada de la nota 2 de la p. 88 de la primera parte del citado artículo de Vuoli.

§ 110. "Francia e Italia."
Texto B (ya en *PP*, 37).

[1] La cita de Victor Hugo está tomada del citado artículo de Romeo Vuoli, "Il generale Giacinto Carini", en *Nuova Antologia,* 1o. de noviembre de 1929, cit., p. 91.

§ 111. "La Academia de Italia."
Texto B.

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 1o. de noviembre de 1929, cit., pp. 5-6 (discurso de Mussolini), pp. 7-14 (discurso de Tittoni).

§ 112. Carlo Schanzer, "Sovranità e giustizia nei rapporti fra gli Stati".
Texto B.

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 1o. de noviembre de 1929, cit., pp. 17-32.

§ 113. "Sobre Henrik Ibsen."
Texto B (ya en *MACH*, 307).

[1] Guido Manacorda, "Il pensiero religioso di Enrico Ibsen", en *Nuova Antologia*, 1o. de noviembre de 1929, cit., pp. 58-77.

§ 114. "Enciclopedia de conceptos políticos, filosóficos, etcétera. Postulado."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 26 (XII), § 7: "Postulado" (ya en *PP*, 160).

§ 115. "Niccolò Maquiavelo."
Texto B (ya en *MACH*, 212).

[1] Cfr. Giuseppe Lesca, "Lettere di Niccolò Machiavelli", en *Nuova Antologia*, 1o. de noviembre de 1929, cit., pp. 43-57.
[2] Estas noticias bibliográficas están tomadas del citado artículo de Lesca, pp. 43 nota 1 y 56 nota 9.

§ 116. "G.B., 'La Banca dei regolamenti internazionali'."
Texto B (ya en *MACH*, 221).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de noviembre de 1929, cit., pp. 231-42.

§ 117. "Argus, 'Il disarmo navale, i sottomarini e gli aeroplani'."
Texto B (ya en *MACH*, 220).

[1] Cfr. *Nuova Antologia*, 16 de noviembre de 1929, cit., pp. 227-30.

118. "Stresemann".
Texto B (ya en *MACH*, 220).

[1] Cfr. Francesco Tommasini, "Il pensiero e l'opera di Gustavo Stresemann", en *Nuova Antologia*, 16 de noviembre de 1929, cit., pp. 182-96.

§ 119. "Enciclopedia de conceptos políticos, filosóficos, etcétera. Clase media."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 26 (XXII), § 8: "Clase media" (ya en *MACH*, 148-49).

§ 120. "Nacionalismo cultural católico."
Texto B (ya en *MACH*, 285).

[1] Cfr. el artículo ya citado "Religione e filosofia nelle scuole medie" (véase el precedente § 70), en *La Civiltà Cattolica*, 1o. de junio de 1929, cit., p. 424, donde se encuentra la invitación a "restablecer la enseñanza de la filosofía perenne conocida como *tomista* por su principal astro, y también *italiana*, por la misma razón y porque en Italia se posee de ella la más clara tradición . . ."

§ 121. "Francia".
Texto B (ya en *MACH*, 219).

[1] La indicación bibliográfica de esta obra de André Siegfried se repite en la tercera página de cubierta del Cuaderno 2 (XXIV).

§ 122. "Nacional-popular."
Texto B (ya en *PP*, 157).

[1] Cfr. Cuaderno 3 (XX), § 63, en particular en la p. 36.
[2] Estos dos artículos de la *Civiltà Cattolica* fueron ya citados en el precedente § 51. Los datos contenidos en este parágrafo están tomados del primero de estos dos artículos, pp. 206-7 nota.

§ 123. "Renacimiento".
Texto B (ya en *R*, 17-28).

[1] Vittorio Rossi, "Il Rinascimento", en *Nuova Antologia*, 16 de noviembre de 1929, cit., pp. 137-50.
[2] Cfr. Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
[3] Estos artículos de Ezio Levi fueron recogidos posteriormente en el libro *Castelli di Spagna*, mencionado también por Gramsci: cfr. Cuaderno 4 (XIII), § 92.
[4] La misma observación fue hecha ya por Gramsci en el Cuaderno 4 (XIII), § 60. Para la alusión a Labriola cfr. la nota 2 al citado parágrafo.
[5] Cfr. nota 7 al Cuaderno 4 (XIII), § 3.
[6] Cfr. Vittorio Rossi, *Il Quattrocento*, Vallardi, Milán, sf. (2a. ed. 1931).
[7] Cfr. Giuseppe Toffanin, *Che cosa fu l'umanesimo. Il Risorgimento della antichità classica nella coscienza degli italiani fra i tempi di Dante e la Riforma*, Sansoni, Florencia, 1929 [FG, *C. carc.*, Turi III]. Gramsci pidió que se ordenase a la librería este libro de Toffanin en una carta a Tania del 23 de noviembre de 1931 (cfr. *LC*, 529). Cfr. también, en este mismo Cuaderno, el subsiguiente § 160, donde Gramsci demuestra haber leído el libro.

§ 124. "Pasado y presente. Algunos intelectuales."
Texto B (ya en *PP*, 134).

[1] Cfr. Cuaderno 2 (XXIV), § 64 y nota 1.
[2] Cfr. Raffaele Garofalo, "Le scienze giuridiche nel secolo XIX", en *L'Italia e gli italiani del secolo XIX*, a cargo de Jolanda De Blasi (estudios de Antonio Baldini, Emilio Bodrero, Filippo Bottazzi, Filippo Crispolti, Silvio D'Amico, Jolanda De Blasi, Giuseppe De Robertis, Alberto De Stefani, Giorgio Antonio Garbasso, Raffaele Garofalo, Domenico Guerri, Arturo Marpicati, Ugo Ojetti, Ildebrando Pizzetti, Michele Scherillo, Arrigo Solmi, Nicola Zingarelli), Le Monnier, Florencia, 1930 [FG, *C. carc.*, Turi II]. El libro recoge una serie de conferencias pronunciadas en el Lyceum de Florencia entre 1928 y 1929. En la conferencia de Garofalo (pp. 407-30) se lee entre otras cosas:

"La segunda mitad del siglo pasado nos condujo al materialismo en filosofía, al desprecio de la jerarquía y de toda autoridad en política, para deshonra del derecho constitucional... ¡y de todo otro derecho! — La época presente asiste a la resurrección de los ideales. Al resurgimiento del culto de éstos se debe el maravilloso resurgimiento de nuestra Patria. Sin ellos no hubiéramos podido escapar al envilecimiento del brutal bolchevismo. — Es mérito incontestable del hombre que nos gobierna el haber hecho brillar en el pueblo aquella luz misteriosa que viene de lo alto y que, aunque lejana, es benéfica como la claridad sideral sobre una vía oscura y desconocida" (p. 428). En la conclusión de la conferencia, Garofalo recordaba por último que ya desde 1902 él había auspiciado el advenimiento de una dictadura personal: "Y la historia está ahí para demostrar los milagros de la obra individual, para mostrar que a veces *un hombre solo puede infundir nueva vida a unas gentes ya medio deshechas*, e impulsarlas adelante por los más arduos senderos, porque, en el fondo de ellas, *hace resplandecer la luz de la gloria*, ¡la única cosa que, para deshonra del materialismo histórico, ha sido, y siempre será, capaz de reanimar y conmover a todo un pueblo!" (p. 430).

[3] Gramsci alude aquí al discurso pronunciado por Gentile en Palermo el 31 de marzo de 1924 (publicado después en *Che cosa è il fascismo. Discorsi e polemiche*, Vallecchi, Florencia, 1925, pp. 41-63). En esa ocasión Gentile declaró: "Toda fuerza es fuerza moral, porque se dirige siempre a la voluntad; y cualquiera que sea el argumento adoptado —desde la prédica hasta el torniquete— su eficacia no puede ser otra más que la que solicita al fin interiormente al hombre y lo convence de que consienta" (pp. 50-51). Contra esta posición, que fue definida entonces como "filosofía del torniquete", Croce polemizó en una apostilla del año siguiente, "Fissazione filosofica", en *La Critica*, 20 de julio de 1925 (año XXIII, fasc. IV), pp. 252-56, incluida luego en *Cultura e vita morale*, 2a. ed. cit., pp. 293-300, cfr. en particular pp. 295-96. Sobre esta polémica de Croce con Gentile, Gramsci se extiende más ampliamente en el Cuaderno 6 (VIII), § 112.

[4] Cfr. Baldini, "Carducci, Pascoli, D'Annunzio", en *L'Italia e gli italiani del secolo XIX*, cit., pp. 231-54. La última parte de la conferencia está dedicada a las ideas políticas de Carducci y de Pascoli, confrontándolas con la ideología fascista.

[5] Otra mención de Gramsci a la iniciativa del senador Garofalo para hacer aumentar los cánones enfitéuticos se encuentra ya en el Cuaderno 2 (XXIV), § 55. Sobre la cuestión de la segregación celular cfr. la carta a Carlo del 26 de enero de 1931: "Ciertas alusiones hechas en el Senado, especialmente por el senador Garofalo en 1929, según las cuales no se debería tratar de atenuar el carácter 'aflictivo' de la cárcel (aunque la tesis de Garofalo, que se refería especialmente a la segregación celular, haya sido rechazada por el gobierno) podrían indicar la posibilidad de medidas restrictivas" (*LC*, 404).

[6] Cfr. Giovanni Gentile, *Fascismo e cultura*, Treves, Milán, 1928 (FG, *C. carc.*,

Turi I], pp. 16-37 ("Lavoro e cultura": discurso inaugural de la Escuela de Cultura Social de la comuna de Roma, pronunciado en el Aula del Colegio Romano el 15 de enero de 1922).

§ 125. "Revistas-tipo. Reseñas críticas bibliográficas."
Texto B (ya en *INT*, 149).

1 De los libros de Omodeo de historia de las religiones Gramsci tenía en la cárcel el conocido manual escolar (pedido a Tania en la carta del 3 de junio de 1929, cfr. *LC*, 279): Adolfo Omodeo, *Religione e Civiltà. Dalla Grecia antica al cristianesimo*, Principato, Massina sf. (1924) [FG, *C. carc.*, Turi II]. Sólo en el último periodo de Turi llegó a tener también otro libro (pedido a Tania en la carta del 3 de mayo de 1933, cfr. *LC*, 777): Adolfo Omodeo, *Gesú il Nazoreo*, La Nuova Italia, Venecia, 1927 [FG, *C. carc.*, Turi IV]. Otras obras de Omodeo sobre la historia del cristianismo eran conocidas por Gramsci probablemente antes de su arresto y, en todo caso, a través de reseñas y notas críticas: entre éstas, algunas páginas de Croce en el ensayo "Intorno alle condizioni presenti della storiagrafia in Italia, III: La storiografia della filosofia e della religione", en *La Critica*, 20 de mayo de 1929 (año XXVII, fasc. III), pp. 161-76, reeditado luego como Apéndice a la segunda edición de la *Storia della storiografia italiana del secolo decimonono*, Laterza, Bari, 1930 Este escrito de Croce fue utilizado por Gramsci también en otra nota: cfr. nota 4 al Cuaderno 14 (I), § 4.

2 Se trata de la colección "Christianisme", ya mencionada por Gramsci en el precedente § 1 (cfr. nota 4), y de la otra colección paralela "Judaïsme", también ésta dirigida por P.-L. Couchoud para las ediciones Rieder de París.

3 Alessandro Chiappelli, "Il culto di Maria e gli errori della recente critica storica", en *Nuova Antologia*, 1o. de diciembre de 1929, cit., pp. 273-88.

4 Este artículo de Salvatorelli se cita en la nota 2, p. 279, del citado artículo de Chiappelli.

§ 126. "Pasado y presente. Los intelectuales: la decadencia de Mario Missiroli."
Texto B (ya en *PP*, 110-12).

1 Este artículo de Missiroli fue ya mencionado en el Cuaderno 4 (XIII), § 44.

2 También este artículo fue mencionado en el ya citado § 44 del Cuaderno 4 (XIII).

§ 127. "Maquiavelo".
Texto B (ya en *MACH*, 89-94).

[1] M. Azzalini, "La politica, scienza ed arte di stato", en *Nuova Antologia,* 16 de diciembre de 1929, cit., pp. 540-43 (en la sección 'Notizie e commenti').

[2] Cfr. por ejemplo, el precedente § 123.

[3] Estas citas de Henri Bergson (tomadas de *L'évolution créatrice*) son reproducidas de una nota de L. Gessi, "L'arte come conoscenza degli individuali", en la sección 'Notizie e commenti' del mismo fascículo citado de la *Nuova Antologia,* 166 de noviembre de 1929, pp. 536-40 (cfr. en particular p. 537).

§ 128. "Lorianismo. Domenico Giuliotti."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 28 (III), § 16: "Domenico Giuliotti" (ya en *INT* 193-94).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 25, pp. 13 bis y nota 5.

[2] La cita está tomada de *L'Italia Letteraria,* 15 de diciembre de 1929, cit.; el prefacio de Giuliotti se publica ahí con el título "Santi ed Eroi".

[3] Una nota de la redacción al citado texto de *L'Italia Letteraria* advertía que el libro *Profili di Santi* (del cual se reproducía el prefacio de Giuliotti) era de próxima publicación.

§ 129. "Pasado y presente. Los católicos y el Estado."
Texto B (ya en *PP,* 122).

[1] Cfr. "Tra 'ratifiche' e 'rettifiche'. La parola del Papa", en *La Civiltà Cattolica,* 20 de julio de 1929 (año LXXX, vol. III), pp. 97-105. El artículo (que, como de costumbre, no está firmado; la identificación del autor se basa en el citado volumen de Indices) interviene en la polémica entre el Vaticano y el gobierno fascista que estalló poco después de la firma del Concordato. A propósito del Plebiscito (24 de marzo de 1929), la alusión de Gramsci se refiere al siguiente pasaje del artículo: "que un éxito tan insólito en la vida política de las naciones haya sido en máxima parte efecto de la popularidad universal de la llamada Conciliación, es cosa evidente. Pero también es el solemne discurso de la Corona, pronunciado el 20 de abril por el propio Rey en la inauguración de la nueva legislatura, que debía dar aprobación y vigor a los acuerdos Lateranenses".

[2] En el fascículo del 3 de agosto de 1929 de la *Civiltà Cattolica* se reproduce el texto de un decreto del prefecto de Roma, del 23 de julio, que ordena el secuestro del fascículo precedente, ya citado, del 20 de julio "por el contenido genérico y específico antitaliano y antifascista del artículo de fondo, titulado: *Entre ratificaciones y rectificaciones*".

§ 130. "Nociones enciclopédicas."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 26 (XII), § 9: "Oficial". (ya en *PP*, 167).

§ 131. "Revistas-tipo. Una sección gramatical-lingüística."
Texto B (ya en *INT*, 148-49).

1 Las obras de historia de la lengua francesa de Maximilien-Paul-Emile Littré y de Brunot, Gramsci las menciona también en el Cuaderno 3 (XX), § 76, p. 44.

2 Cfr. Edmondo De Amicis, *L'idioma gentile*, Treves, Milán, 1905 [G. Ghilarza, *C. carc.*,]. Un juicio de Gramsci sobre el *Idioma gentile* de De Amicis está también en la carta a Julca del 9 de agosto de 1932 (*LC*, 657-58).

§ 132. "Pasado y presente."
Texto B (ya en *PP*, 121-22).

1 Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 20 de julio de 1929, cit., pp. 170-72 (en la sección 'Cronaca contemporanea': "Cose romane").

§ 133. "Acción Católica. Los 'Retiros obreros'."
Texto B (ya en *MACH*, 231).

1 De la sección 'Rivista della stampa' ("Come il popolo torna a Dio. L'opera dei 'Ritiri operai"), en *La Civiltà Cattolica*, 20 de julio de 1929, cit., pp. 150-58.

2 El libro (San Ignacio de Loyola, *Esercizi spirituali*, precedidos por su autobiografía. Prefacio de Giovanni Papini, Cronología y Bibliografía, Libr. Ed. Fiorentina, Florencia, 1928) es mencionado en la misma sección en el fascículo citado de la *Civiltà Cattolica* (p. 149), a propósito del libro de Papini *Gli operai della vigna*.

§ 134. "Movimientos religiosos."
Texto B (ya en *MACH*, 286).

1 La idea para las consideraciones desarrolladas en este parágrafo está tomada probablemente del artículo "Pace per mezzo delle Chiese?", en *La Civiltà Cattolica*, 20 de julio de 1929, cit., pp. 106-15. Sobre el mismo tema cfr. el precedente § 17.

§ 135. "Risorgimento italiano. Lamennais."
Texto B (ya en *R*, 183).

[1] Cfr. "Il P. Roothaan e La Mennais", en *La Civiltà Cattolica*, 3 de agosto de 1929, cit., pp. 221-28.

[2] Un artículo sobre Lamennais ("La fortuna del La Mennais e le prime manifestazioni di Azione Cattolica in Italia"), aparecido en *La Civiltà Cattolica* del 4 de octubre de 1930, es mencionado y comentado por Gramsci en el Cuaderno 6 (VIII), § 188 y en el Cuaderno 7 (VII), § 98. Otro artículo sobre el padre Roothaan, que Gramsci ciertamente tenía presente, había aparecido en *La Civiltà Cattolica* del 20 de julio de 1929, cit., pp. 126-34 ("Il P. Giovanni Roothaan e gli studi sacri della prima metà del secolo XIX").

§ 136. "Nociones enciclopédicas."
Texto A: retomado, junto con el sucesivo § 139, en un texto C del Cuaderno 26 (XII), § 11: "Rinascimento, Risorgimento, Riscossa, eccetera", cfr. en particular pp. 11-12 (ya en *R*, 36-37).

§ 137. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas. El caso del abad Turnel de Rennes."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en un texto C del Cuaderno 20 (XXV), § 4: "Católicos integrales, jesuitas, modernistas", cfr. en particular pp. 29-30 (ya en *MACH*, 276).

[1] Cfr. Enrico Rosa, S.J., "L'Enciclica 'Pascendi' e il modernismo. Studii e commenti", 2a. ed. *La Civiltà Cattolica*, Roma, 1909 [FG, *C. carc.*, Turi I], pp. 300-21. Pero, probablemente, la fuente de Gramsci no es aquí el libro del padre Rosa, que tenía en la cárcel, sino el artículo de *La Civiltà Cattolica* citado en la nota siguiente.

[2] La indicación está tomada del artículo "La catastrofe del caso Turmel e i metodi del modernismo critico, en *La Civiltà Cattolica*, 6 de diciembre de 1930 (año LXXXI, vol. IV), en la p. 437; de este artículo Gramsci se ocupa de forma específica en el Cuaderno 6 (VIII), § 195.

§ 138. "El culto de los emperadores."
Texto B (ya en *MACH*, 293).

[1] G. Messina, "L'apoteosi dell'uomo vivente e il Cristianesimo", en *La Civiltà Cattolica*, 17 de agosto de 1929 (año LXXX, vol. III), pp. 295-310 (I); 21 de septiembre de 1929 (año LXXX, vol. III), pp. 509-22 (II).

[2] Ibid. (I), p. 297.

§ 139. "Nociones enciclopédicas."
Texto A: retomado, junto con el precedente § 136, en el citado texto C del Cuaderno 26 (II), § 11, cfr. en particular pp. 12-13 (ya en *R*, 37).

§ 140. "Americanismo".
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 28 (III), § 17: "G. A. Fanelli" (ya en *INT*, 188-90).

1 Cfr. "Problemi sociali" (Reseña), en *La Civiltà Cattolica*, 17 de agosto de 1929, cit., pp. 328-35.
2 Ibid., p. 329.
3 Ibid., p. 330.

§ 141. "Católicos integrales, jesuitas, modernistas."
Texto A: retomado, junto con otras notas sobre el mismo tema, en el citado texto C del Cuaderno 20 (XXV), § 4, cfr. en particular pp. 30-34 (ya en *MACH*, 273-75).

1 "La lunga crisi del' 'Action Française' e sue cause", en *La Civiltà Cattolica*, 7 de septiembre de 1929 (año LXXX, vol. III), pp. 423-30.
2 Ibid., p. 426.
3 Ibid., p. 423.
4 Ibid., p. 427.
5 Cfr. el precedente § 14.
6 Cfr. Francesco Salata, *Per la storia diplomatica della Questione Romana, I: Da Cavour alla Triplice Alleanza*, con documentos inéditos, Treves, Milán, 1929 [FG, *C. carc.*, Turi II], pp. 176-89, 227-34, 251-52.
7 Cfr. "La lunga crisi dell' 'Action Française' e sue cause", cit., pp. 427-28.
8 Ibid., pp. 428-29. Para la revista *Fede e Ragione*, a la que alude Gramsci en el inicio a esta cita, cfr. el precedente § 11.
9 Sobre el movimiento de Henri Massis, cfr. el Cuaderno 6 (VIII), § 195.
10 Cfr. el precedente § 66 y nota 7 al Cuaderno 1 (XVI), § 24.

§ 142. "Novelas filosóficas, utopías, etcétera."
Texto B.

1 La indicación de esta obra de Muratori está tomada con toda probabilidad de la sección 'Rivista della stampa', ("I martiri dell'America meridionale", en *La Civiltà Cattolica*, 7 de septiembre de 1929, cit., p. 431.
2 Cfr. Pietro Colletta, *Storia del reame di Napoli dal 1734 fino al 1825*, tomo

I, Tipografia Elvetica, Capolago, 1834, pp. 224-28. En 1927 Gramsci recibió en préstamo esta obra de Colletta de la biblioteca de la cárcel de Milán (cfr *LC*, 68).

§ 143. "Función internacional de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *INT*, 21 nota 1).

1 "La politica religiosa di Costantino Magno", en *La Civiltà Cattolica,* 7 de septiembre de 1929, cit., pp. 412-22.
2 Cfr. Luigi Salvatorelli, *Costantino il Grande,* Formiggini, Roma, 1928 ("Profili", n. 103): citado en la p. 413, nota 2, del artículo de la *Civiltà Cattolica* utilizado por Gramsci en este parágrafo.

§ 144. "Nociones enciclopédicas."
Texto B (ya en *PP*, 167).

§ 145. "Pasado y presente. Cristianismo primitivo y no primitivo."
Texto B (ya en *PP,* 123).

1 "I novelli B.B. Martiri Inglesi difensori del primato romano", en *La Civiltà Cattolica,* 21 de diciembre de 1929 (año LXXX, vol. IV), pp. 483-94.
2 Ibid., pp. 485 y 486. Las cursivas son de Gramsci.

§ 146. "Dirección político-militar de la guerra de 1914."
Texto B (ya en *MACH*, 204).

1 Cfr. P.N. Krassnoff, *Dall'aquila imperiale alla bandiera rossa,* Salani, Florencia, 1929. Este libro, que no se ha conservado entre los libros de la cárcel, se encuentra sin embargo entre aquellos que Gramsci logró obtener en noviembre de 1930, como resultado de sus protestas contra una prohibición de la censura carcelaria (cfr. *LC*, 365 y 385).
2 La opinión del general alemán von Seeckt (ex-jefe de la Reichswehr) aquí citado por Gramsci, se refiere en un artículo, firmado ***, "Della guerra e della pace", en *Nuova Antologia,* 16 de agosto de 1931 (año LXVI, fasc. 1426), pp. 409-25, cfr. en particular p. 420.

§ 147. "Función cosmopolita de los intelectuales italianos."
Texto B (ya en *R*, 10).

1 Cfr. Gioacchino Volpe, *Il Medio Evo,* Vallecchi Florencia, 1926.

[2] Cfr. Riccardo Bacchelli, "Le molte vite", en *La Fiera Letteraria,* 1o. de julio de 1928 (año IV, n. 27).

§ 148. "Pasado y presente. Investigaciones sobre los jóvenes."
Texto B (ya en *PP*, 104-5).

[1] Cfr. "La nostra inchiesta sulla nuova generazione", en *La Fiera Letteraria,* 2 de diciembre de 1928 (año IV, n. 49): respuestas de Alessandro Chiappelli, Ferdinando Pasini, Alfredo Panzini; 9 de diciembre de 1928 (año IV, n. 50): respuesta de Antonio Anile, Agostino Lanzillo, Giuseppe Lombardo Radice, Francesco Orestano, Luigi Tonelli; 16 de diciembre de 1928 (año IV, n. 51): respuestas de Corrado Barbagallo, Emilio Bodrero, Giuseppe Maggiore, Giovanni Vidari: 23 de diciembre de 1928 (año IV, n. 52): respuestas de Baldino Giuliano, Nicola Zingarelli; 30 de diciembre de 1928 (año IV, suplemento del n. 52): respuestas de Vincenzo Arangio Ruiz, Bindo Chiurlo, Bernardino Varisco; 6 de enero de 1929 (año V, n. 1): respuesta de Francesco Biondolillo; 13 de enero de 1929 (año V, n. 2): respuestas de Nicola Festa, Dino Provenzal; 27 de enero de 1929 (año V, n. 4): respuestas de Mario Attilio Levi, Ettore Allodoli, Cesare Cattaneo; 17 de febrero de 1929 (año V, n. 7): conclusión de la redacción "Ad inchiesta finita. La Gioventú di oggi".

§ 149. "Pasado y presente. La escuela."
Texto B (ya en *PP*, 109).

[1] Estos artículos de Mario Missiroli forman parte de la sección 'Calendario': "Gli studi classici, Lo studio del latino, Abbasso l'estetica", en *L'Italia Letteraria,* 3 t, 10 de noviembre y 17 de noviembre de 1929 (año I, n. 31, 32, 33).
[2] Cfr. *L'Italia Letteraria*, 23 de febrero de 1930 (año II, n. 8): "Studi classici".

§ 150. "Función cosmopolita de los intelectuales italianos. Risorgimento."
Texto B (ya en *INT*, 41-42).

§ 151. "Lingüística".
Texto B (ya en *LVN*, 210-11).

[1] Gargàno. "La lingua nei tempi di Dante e l'nterpretazione della poesia", cit. del libro de Enrico Sicardi y de la reseña de Gargàno, Gramsci se ocupa ya en el Cuaderno 4 (XIII), § 82.
[2] Cfr. Karl Vossler, *Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio,* traducción italiana de V. Gioli, Laterza, Bari, 1908, pp. 224-37, donde se en-

cuentra el análisis estético de la fábula de La Fontaine *Le corbeau et le renard*. Escribe Volssler (p. 228): "*Tenait en son bec un fromage* —otros hubieran dicho: *un morceau de fromage*. Pero aquí importa solamente la calidad. La zorra lo quiere precisamente porque es queso. Aún más: otros, en vez de *son bec* hubiera dicho *dans le bec*. Pero confiriendo a *bec* el pronombre posesivo (lo cual es todo lo contrario de frecuente en francés) se provoca la imagen de la tranquila y plena posesión, de modo que la pérdida del queso resultará tanto más dolorosa". Esta alusión a la discusión sobre la interpretación de Vossler de la fábula de La Fontaine está vinculada probablemente a un recuerdo de los estudios universitarios de lingüística de Gramsci.

§ 152. "Utopías, novelas filosóficas, etcétera."
Texto B (ya en *R*, 225).

[1] Adolfo Faggi, "Erewhon", en *Il Marzocco*, 3 de marzo de 1929 (año XXXIV, n. 9).

§ 153. "Literatura popular."
Texto B (ya en *LVN*, 142).

[1] La anotación fue sugerida con toda probabilidad por el artículo de Giuseppe S. Gargàno, "Il vario atteggiarsi di un poeta dialettale: Ferdinando Russo", en *Il Marzocco*, 3 de marzo de 1929, cit.

§ 154. "Los sobrinitos del padre Bresciani. Cardarelli y la 'Ronda'."
Texto B (ya en *LVN*, 182).

[1] Cfr. Luigi Russo, "Parere su De Sanctis", en *La Nuova Italia*, 20 de octubre de 1930 (año I, n. 10), pp. 432-33 (en la sección 'Commenti e schermaglie').

[2] No parece que Gramsci hubiese leído este librito de Montano; aunque ciertamente había visto el prefacio de Montano, publicado, con el título "Agli amici della Ronda", en *La Fiera Letteraria*, 1o. de julio de 1928 (año IV, n. 28), y un comentario de G. Titta Rosa, "Giornate di letture, VII: Montano", en *La Fiera Letteraria*, 28 de octubre de 1928 (año IV, n. 44).

§ 155. "Los sobrinitos del padre Bresciani."
Texto B (ya en *LVN*, 172).

[1] Cfr. *La Fiera Letteraria*, 9 de septiembre de 1928 (año IV, n. 37).

§ 156. "Folklore".
Texto B (ya en *LVN*, 220).

[1] Esta clasificación de los cantos populares propuesta por Ermolao Rubieri está tomada de un artículo de Giuseppe S. Gargàno, "Definizioni e valutazioni di poesia popolare", en *Il Marzocco*, 5 de mayo de 1929 (año XXXIV, n. 18).

§ 157. "Sicilia".
Texto B (ya en *PP*, 217-18).

[1] Todas las noticias contenidas en este parágrafo están tomadas del fragmento del artículo de Bottai escrito para la revista *Studi Verghiani* publicado en *L'Italia Letteraria*, 13 de octubre de 1929 (año I, n. 28), bajo el título "Un saggio di Giuseppe Bottai su Verga politico".

§ 158. "Lorianismo. La altimetría, las buenas costumbres y la inteligencia."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 28 (III), § 18: "La altimetría, las buenas costumbres y la inteligencia" (ya en *INT*, 174).

[1] Cfr. Cuaderno 1 (XVI), § 25, pp. 13-13 bis.
[2] Cfr. Giuseppe S. Gargàno, "Un utopista di senzo pratico. Il 'Berluzzi' di Ludovico Zuccolo", en *Il Marzocco*, 2 de febrero de 1930 (año XXXV, n. 5).

§ 159. "Risorgimento. Los primeros jacobinos italianos."
Texto B (ya en *R*, 179-80).

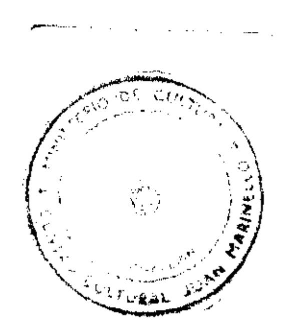
[1] La indicación bibliográfica está tomada del artículo de Arturo Pompeati, "Cultura e poesia nell'Italia napoleonica", en *Il Marzocco*, 2 de febrero de 1930, cit. También la noticia sobre Francesco Lomonaco, autor del *Rapporto al cittadino Carnot*, está tomada de este artículo.

§ 160. "Renacimiento".
Texto B (ya en *R*, 17).

[1] Escribiendo este parágrafo Gramsci demuestra haber leído esta obra de Toffanin, ya mencionada en el precedente § 123 (cfr. nota 7) y pedida a Tania en la carta del 23 de noviembre de 1931; el parágrafo, por lo tanto, fue escrito probablemente en los primeros meses de 1932.
[2] Cfr. Toffanin, *Che cosa fu l'umanesimo*, cit., pp. 134-35.
[3] Cfr. el precedente § 123.

[4] Cfr. Giuseppe Toffanin, *Fine dell'Umanesimo*, Bocca, Turín, 1920; id., *Il Cinquecento*, Vallardi, Milán, 1928 ("Storia Letteraria d'Italia scritta da una Società di Professori").

§ 161. "Nociones enciclopédicas. Áscaro."
Texto A: retomado en un texto C del Cuaderno 26 (XII), § 10: "*Ascari, krumiri, moretti, ecc.*" (ya en *PP*, 145).



Impresión:
Encuadernación Técnica Editorial, S. A.
Calz. San Lorenzo 279, 45-48, 09880 México, D.F.
10-IX-1999
Edición de 1000 ejemplares

Ensayo y testimonio en Biblioteca Era

Jorge Aguilar Mora
La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz
Una muerte sencilla, justa, eterna. Cultura y guerra durante la revolución mexicana
Roger Bartra
El salvaje en el espejo
El salvaje artificial
Fernando Benítez
Los indios de México [5 volúmenes]
Los indios de México. Antología
Los primeros mexicanos
Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España
El peso de la noche. Nueva España de la edad de plata a la edad de fuego
El libro de los desastres
Los hongos alucinantes
1992: ¿Qué celebramos, qué lamentamos?
José Joaquín Blanco
Función de medianoche
Un chavo bien helado
Jorge Boccanera
Sólo venimos a soñar. La poesía de Luis Cardoza y Aragón
Luis Cardoza y Aragón
Pintura contemporánea de México
Ojo/voz
Miguel Ángel Asturias (Casi novela)
Carlos Chimal (comp.)
Crines. Nuevas lecturas de rock

Will. H. Corral

Refracción. Augusto Monterroso ante la crítica.

Gilles Deleuze y Félix Guattari

Kafka. Por una literatura menor

Isaac Deutscher

Stalin. Biografía política

Christopher Domínguez

Tiros en el concierto

Bolívar Echeverría

La modernidad de lo barroco

Mircea Eliade

Tratado de historia de las religiones

Emilio García Riera

México visto por el cine extranjero

Tomo I: 1894-1940

Tomo II: 1906-1940 filmografía

Tomo III: 1941-1969

Tomo IV: 1941/1969 filmografía

Tomo V: 1970-1988

Tomo VI: 1970-1988 filmografía

Jaime García Terrés

El teatro de los acontecimientos

Antonio Gramsci

Cuadernos de la cárcel [6 volúmenes]

Hugo Hiriart

Disertación sobre las telarañas

Sobre la naturaleza de los sueños

Bárbara Jacobs

Escrito en el tiempo

Meri Lao

Las Sirenas

José Lezama Lima

Diarios (1939-49 / 1956-58)

Héctor Manjarrez

El camino de los sentimientos

Antonio Marimón

Mis voces cantando

Carlos Monsiváis

Días de guardar

Amor perdido

A ustedes les consta. Antología de la crónica en México

Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza

Los rituales del caos

Nuevo catecismo para indios remisos

Augusto Monterroso

La palabra mágica

Edith Negrín

Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica

José Clemente Orozco

Autobiografía

Cartas a Margarita

Octavio Paz

Apariencia desnuda (La obra de Marcel Duchamp)

Armando Pereira (comp.)

La escritura cómplice. Juan García Ponce ante la crítica

Sergio Pitol

El arte de la fuga

Pasión por la trama

Elena Poniatowska

La noche de Tlatelolco

Fuerte es el silencio

Nada, nadie. Las voces del temblor

Luz y luna, las lunitas

Silvestre Revueltas

Silvestre Revueltas por él mismo

José Rodríguez Feo

Mi correspondencia con Lezama Lima

María Rosas

Tepoztlán: Crónica de desacatos y resistencia

Guiomar Rovira

Mujeres de maíz

Eduardo Serrato

Tiempo cerrado, tiempo abierto. Sergio Pitol ante la crítica

Pablo Soler Frost

Cartas de Tepoztlán

Hugo J. Verani

La hoguera y el viento. José Emilio Pacheco ante la crítica

Jorge Volpi

La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968

Paul Westheim

Arte antiguo de México

Ideas fundamentales del arte prehispánico en México

Escultura y cerámica del México antiguo

Eric Wolf

Pueblos y culturas de Mesoamérica

Varios autores

El oficio de escritor [Entrevistas con grandes autores]